Publicată sub conducerea lui Pr. E. PEILLAUBE

INIȚIERE ÎN FILOSOFIA SFÂNTULUI TOMA

Decan al Facultății de Filosofie a Institutului Catolic din Paris
E. PEILLAUBE
N. M.-DENIS BOULET, G. CAPELLE, M. ESNÉE, S. LEURET, E. DE BAUCOUDREY, S. MOREAU-RENDU, V. REYRE, M. CLÉMENT

ADEVĂRUL DE VEACURI

© Adevărul de Veacuri, 2026

Traducere în limba română © Robin Caramaschi, 2026

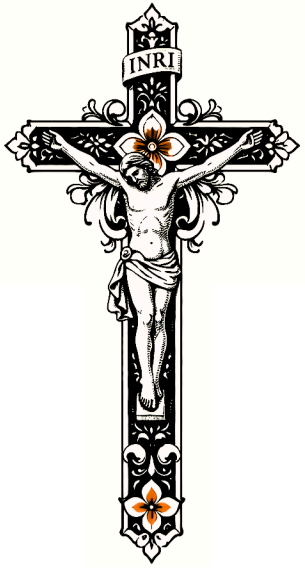
*Textul original al lucrării **Initiation à la Philosophie de Saint Thomas**, publicată la Paris în 1926, sub conducerea lui E. Peillaube, decan al Facultății de Filosofie a Institutului Catolic din Paris, este o lucrare colectivă semnată de E. Peillaube, N. M.-Denis Boulet, G. Capelle, M. Esnée, S. Leuret, E. de Baucoudrey, S. Moreau-Rendu, V. Reyre și M. Clément.*

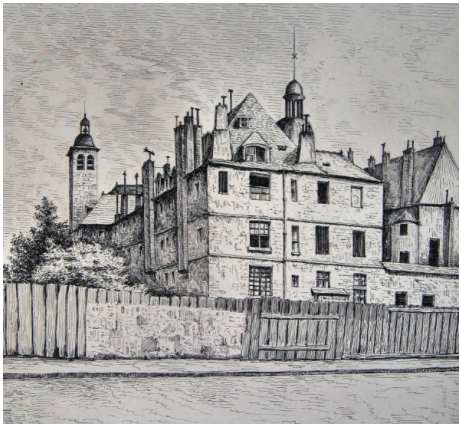
Prezenta ediție constituie o traducere originală în limba română, realizată după ediția franceză publicată de Marcel Rivière, Éditeur, Paris, în 1926, și este protejată conform legislației în vigoare privind drepturile de autor asupra traducerilor.

Reproducerea fragmentelor scurte este permisă numai cu menționarea sursei.

Editura: Adevărul de Veacuri — adevaruldeveacuri.ro

Adevărul de Veacuri


INRI



Pr. Émile Peillaube (1864–1934)

a fost preot marist, filosof și una dintre figurile importante ale renașterii filosofiei scolastice și tomiste în Franța de la începutul secolului al XX-lea. Profesor de psihologie la Institutul Catolic din Paris începând din 1896, a devenit în 1912 decan al Facultății de Filosofie, funcție pe care a exercitat-o până la moartea sa, în 1934.

În anul 1900 a întemeiat Revue de philosophie, contribuind prin activitatea sa didactică și editorială la promovarea unei filosofii întemeiate pe tradiția aristotelico-tomistă și la dialogul acesteia cu problemele filosofice și psihologice contemporane.

Autor al mai multor lucrări de filosofie și psihologie, între care Théorie des concepts, Les Images și La Destinée humaine, Peillaube a coordonat în 1926 volumul colectiv Initiation à la Philosophie de Saint Thomas, conceput ca o expunere sistematică și accesibilă a principiilor fundamentale ale filosofiei Sfântului Toma de Aquino.

Cuprins

CUVÂNT ÎNAINTE 12

INIȚIERE ÎN FILOSOFIA SFÂNTULUI TOMA DE AQUINO 14

INTRODUCERE 15

CAPITOLUL I
NATURA FILOSOFIEI TOMISTE 16

CAPITOLUL II
ORIGINEA FILOSOFIEI TOMISTE 43

METAFIZICA 62

CARTEA I
ONTOLOGIA 63

CAPITOLUL III
FIINȚA ÎN GENERAL 63

CAPITOLUL IV
TRANSCENDENTALELE 71

CAPITOLUL V
PRINCIPIUL NON-CONTRADICȚIEI SAU AL IDENTITĂȚII 84

CAPITOLUL VI
POTENȚA ȘI ACTUL 87

CAPITOLUL VII
ESENȚA ȘI EXISTENȚA 94

CAPITOLUL VIII
SUBSTANȚA ȘI ACCIDENTUL 100
CAPITOLUL IX
CELE PATRU CAUZE 105

CARTEA A II-A
COSMOLOGIA 110
CAPITOLUL X
MIȘCAREA 110
CAPITOLUL XI
ESENȚA CORPURILOR: MATERIA ȘI FORMA 118
CAPITOLUL XII
PROPRIETĂȚILE CORPURILOR 132

CARTEA A III-A
PSIHOLOGIA 157
INTRODUCERE 157

PARTEA ÎNTÂI
SUFLETUL VEGETATIV 158
CAPITOLUL XIII
SUFLETUL ÎN GENERAL 159
CAPITOLUL XIV
SUFLETUL VEGETATIV 174

PARTEA A DOUA
SUFLETUL SENZITIV 181
INTRODUCERE 182
CAPITOLUL XV
CUNOAȘTEREA ÎN GENERAL 184

CAPITOLUL XVI
CUNOAȘTEREA SENZITIVĂ 195
CAPITOLUL XVII
APETITUL ÎN GENERAL 209
CAPITOLUL XVIII
APETITUL SENZITIV 214

PARTEA A TREIA
SUFLETUL INTELECTIV **233**
SECȚIUNEA ÎNTÂI
INTELIGENȚA ȘI VOINȚA **234**
INTRODUCERE 234
CAPITOLUL XIX
IDEEA 238
CAPITOLUL XX
JUDECATA 262
CAPITOLUL XXI
PRINCIPIILE PRIME 277
CAPITOLUL XXII
RAȚIONAMENTUL 286
CAPITOLUL XXIII
VOINȚA 290

PARTEA A TREIA
SUFLETUL INTELECTIV **313**
SECȚIUNEA A DOUA
SUFLETUL OMENESC **314**
CAPITOLUL XXIV
NATURA SUFLETULUI OMENESC: SUBSTANȚĂ
SPIRITUALĂ 314

CAPITOLUL XXV
STAREA NATURALĂ A SUFLETULUI OMENESC: UNIREA SA CU TRUPUL 322
CAPITOLUL XXVI
ORIGINEA SUFLETULUI OMENESC: CREAȚIA 332
CAPITOLUL XXVII
DURATA SUFLETULUI OMENESC: NEMURIREA 339
CAPITOLUL XXVIII
SUFLETUL SEPARAT 346

CARTEA A IV-A
TEODICEEA 353
CAPITOLUL XXIX
EXISTENȚA LUI DUMNEZEU 355
CAPITOLUL XXX
NATURA LUI DUMNEZEU 386

LOGICĂ 439
CAPITOLUL XXXI
OBIECTUL LOGICII 440
CAPITOLUL XXXII
CONCEPTUL 448
CAPITOLUL XXXIII
JUDECATA 458
CAPITOLUL XXXIV
RAȚIONAMENTUL 463

MORALĂ SAU ETICĂ 478
INTRODUCERE 479
CAPITOLUL XXXV

SCOPUL ULTIM SAU BINELE SUVERAN 483
CAPITOLUL XXXVI
ACTELE MORALE — BINELE ȘI RĂUL 491
CAPITOLUL XXXVII
LEGEA MORALĂ — CONȘTIINȚA 499
CAPITOLUL XXXVIII
SANCȚIUNILE 508
CAPITOLUL XXXIX
PRINCIPIILE ACȚIUNII MORALE — VIRTUȚILE 515
CAPITOLUL XL
ORGANISMUL MORAL SUPRANATURAL 525
III. — VIRTUȚILE MORALE INFUZE 529
IV. — DARURILE DUHULUI SFÂNT 530
V. — CONTEMPLAȚIA 532

NOȚIUNI DE ESTETICĂ 534
CAPITOLUL XLI
FRUMUSEȚEA ȘI BUCURIA ESTETICĂ 535
CAPITOLUL XLII
OPERA FRUMOASĂ 544
INIȚIERE ÎN FILOSOFIA SFÂNTULUI TOMA 5

NIHIL OBSTAT.

Parisiis, die 1ª octobris 1925.

E. PEILLAUBE.

IMPRIMATUR.

Parisiis, die 5ª novembris 1925.

ALFRIDUS BAUDRILLART,

Ep. Himer.,
Vic. gen. Par.

EXCELENȚEI SALE
MONSENIORULUI ALFRED BAUDRILLART

EPISCOP DE HIMERIA, MEMBRU AL ACADEMIEI FRANCEZE,
RECTOR AL INSTITUTULUI CATOLIC DIN PARIS

DOMNULUI DECAN ȘI DOMNILOR PROFESORI AI
FACULTĂȚII DE FILOSOFIE A INSTITUTULUI CATOLIC DIN
PARIS

OMAGIU DE ADÂNCĂ RECUNOȘTINȚĂ

CUVÂNT ÎNAINTE

Spirite de o înaltă cultură ne-au îndemnat, nu o dată, asemenea studenților noștri, tineri sau tinere, să le oferim, scrisă în limba franceză și cu cât mai puțină terminologie cu putință, o carte de inițiere în filosofia Sfântului Toma, filosofia creștină prin excelență.

Pentru a încerca să răspundem acestei dorințe a fost alcătuită lucrarea de față. Voit elementară, ea ar dori să slujească studiului direct al Sfântului Toma și al comentatorilor săi; întreaga ei ambiție este de a înlesni lectura tratatelor tehnice care, pentru spirite dintre cele mai alese, din lipsă de inițiere, sunt prea adesea cărți ezoterice, cu totul închise.

Sfântul Toma este înainte de toate teolog. De aceea ni se va întâmpla, pentru a nu-i mutila doctrina și pentru a respecta orizonturile gândirii sale, să depășim, în expunerea noastră, punctul de vedere al rațiunii pure, singurul care aparține filosofiei propriu-zise, și să întredeschidem ferestre către o lumină mai înaltă, coborâtă din regiunile credinței. Fără a confunda nici domeniile, nici metodele, pare a fi de folos să urmărim, de la o ordine la alta, dezvoltarea unei

idei: astfel i se măsoară mai bine amploarea și i se înțelege mai bine fecunditatea.

Diferitele părți ale lucrării au fost împărțite între opt autori. Numărul lor nu dăunează unității lucrării, care este asigurată de unitatea doctrinei însăși și de omogenitatea formării autorilor, elevi ai Facultății de Filosofie a Institutului Catolic din Paris.

Aceste foste studente, astăzi în cea mai mare parte profesoare, deținând grade atât în filosofia scolastică, cât și în filosofia universitară, sunt tinere femei. Facultatea de Filosofie este mândră de ele, iar Decanul ei vede în lucrarea lor un serviciu adus gândirii creștine.

E. PEILLAUBE

INIȚIERE ÎN FILOSOFIA SFÂNTULUI TOMA DE AQUINO

INTRODUCERE

De E. PEILLAUBE

CAPITOLUL I
NATURA FILOSOFIEI TOMISTE

Nu este oare o îndrăzneală, atunci când ne adresăm unui public cultivat, dar care nu este specializat în studiile filosofice, să voim a-i prezenta chiar de la început, încă din introducere, o vedere de ansamblu asupra filosofiei Sfântului Toma? Să încercăm totuși să oferim, dacă nu o adevărată sinteză, cel puțin o impresie generală și ca o primă schiță.

Această privire prescurtată asupra tomismului va fi precedată de alte două: o privire prescurtată asupra filosofiei în general și una asupra filosofiei spiritualiste. Aceste două din urmă, prin comparație, o vor pune mai bine în relief pe cea dintâi și vor scoate într-o lumină mai vie trăsăturile originale și specifice ale filosofiei creștine.

I. — FILOSOFIA ÎN GENERAL

Rațiunea poate împărți **ființa** în trei categorii: **ființa reală, ființa logică, ființa morală**.

1. Ființa reală se bucură de o existență independentă de cunoașterea pe care o avem despre ea; rațiunea se străduiește să o cunoască, nu o produce: o piatră, o plantă, un animal, un om, Dumnezeu sunt ființe reale.

2. Cu totul alta este existența ființei logice. Aceasta nu există decât prin rațiune și pentru rațiune, și numai pe durata actului rațional care îi dă naștere. De aceea ea primește numele de **ființă de rațiune**, prin opoziție cu ființa reală.

Dispunerea ordonată a termenilor într-o judecată, a judecăților într-un raționament și a raționamentelor între ele constituie un aport al rațiunii și numai al rațiunii. Noțiuni precum acelea de subiect și atribut, de gen și specie, de premise și concluzie nu sunt decât producții ale spiritului. De pildă, în această judecată: **zăpada este albă**, zăpada și albeața sunt realități, dacă le consider în ele însele, separat; însă ele nu vor mai fi, sub raportul în cauză, decât produse ale rațiunii, dacă fac din cea dintâi un subiect, iar din cea de-a doua un atribut sau predicat. Pentru aceste două realități, faptul de a fi subiect sau atribut nu adaugă nimic real.

Ființa de rațiune, totuși, nu poate exista în sine, după cum nici orbirea, care este o „privațiune", nu poate exista în sine. Și după cum orbirea presupune o proprietate reală de care ea este privațiunea, tot astfel ființa de rațiune are drept bază ființa reală, pe care o dispune și o ordonează; considerând ființa reală, deja concepută de ea, inteligența formează noțiunile de subiect, de atribut, de gen, de specie și celelalte noțiuni logice.

Pictorul „dispune” și ordonează culorile pentru a le conferi o valoare de reprezentare și de simbol; tot astfel procedează și inteligența omenească: ea își „dispune” operațiile și le organizează în raționament, pentru a ajunge la cunoașterea adevărului. Ea recurge la această „artă” pentru a-și îmbogăți intuiția originară. Într-un anumit sens, acest recurs este un semn de slăbiciune; căci nici Dumnezeu, nici spiritul pur nu raționează; însă, dată fiind sărăcia intuiției noastre, ființa logică devine necesară; ea este punctul de plecare al celor mai înalte și mai fecunde speculații.

3. Ființa morală este întrebuințată de rațiune pentru a introduce în operațiile voinței ordinea care conduce la posedarea binelui, la practicarea virtuții și la împlinirea destinului nostru. Noțiunile de bine și de rău, de virtute și de viciu, de drept și de nedrept, precum și celelalte noțiuni asemănătoare, constituie ordinea morală, potrivit căreia trebuie să trăim și să ne orientăm acțiunile.

Din această împărțire tripartită a ființei derivă împărțirea filosofiei în trei părți: **Metafizica, Logica, Morala**.

Cea dintâi are drept obiect ființa reală, care nu este produsă de noi și există independent de noi. Celelalte două au drept obiect ființe produse de noi și dependente de noi.

Metafizica este pur speculativă; ea are drept obiect ceea ce este. **Logica** și **Morala** sunt științe cu preocupări normative: ele studiază ceea ce trebuie să fie, ceea ce trebuie să fie inteligența și voința pentru a atinge adevărul și binele. Din acest punct de vedere, **Estetica** merită să figureze după Morală: ea trasează regulile ce trebuie urmate pentru realizarea operei de artă.

Deși normative, Logica, Morala și Estetica aparțin, prin generalitatea punctelor lor de vedere, filosofiei. Adevărul formal în inteligență, bunătatea morală în voință, precum și frumusețea în opera de artă nu sunt decât analogi sau manifestări speciale ale **Adevărului, Binelui și Frumosului metafizice** și sunt luminate de lumina înaltă a Metafizicii.

De aici împărțirea filosofiei:

1° în Metafizică;

2° în Logică, Morală și Estetică.

Vom stărui asupra **Metafizicii**, pe care am putea-o numi filosofia pur și simplu; căci ea intervine în problemele fundamentale ale Logicii, Moralei și Esteticii.

Științele și metafizica au drept obiect comun **ființa reală**. Dar ele se situează din două puncte de vedere cu totul diferite și nu urmăresc același scop.

Obiectul propriu al filosofiei, înțeleasă în sensul de metafizică, se determină prin comparație cu obiectul propriu al științelor. Este de ajuns să aruncăm o privire rapidă asupra unei clasificări a științelor pentru a vedea desprinzându-se, pe două planuri suprapuse, obiectul formal al filosofiei și obiectul formal al științelor.

Matematicile se împart în științe ale numărului, științe ale întinderii și științe ale mișcării.

Științele numărului gravitează în jurul problemei unității. Ele adună unitățile, le scad, le înmulțesc, le împart, le ridică la putere, extrag din ele rădăcini: operații primitive care constituie punctul de plecare fecund al matematicilor celor mai înalte. Dar, în niciun moment, ele nu ne spun ce este unitatea.

Științele întinderii rămân mute asupra naturii întinderii și a acelor spații a căror tăcere veșnică îl înspăimânta pe Pascal.

Științele mișcării nu ne lămuresc asupra adevăratului caracter al forței, al vitezei, al timpului și al spațiului.

Fizica studiază, desigur, proprietățile generale ale materiei — lumina, culoarea, sunetul, căldura, electricitatea, greutatea —, dar nu pretinde să pătrundă natura lor.

Chimia nu se preocupă câtuși de puțin de esența materiei, nici de rațiunea ultimă a compoziției corpurilor.

Biologia studiază forma, raporturile și constituția organelor ființelor vii, precum și funcțiile acestor organe. Datorită unor metode perfecționate, ea pătrunde până la structura internă și externă a țesuturilor și până la modul lor de formare. Dar refuză să se pronunțe asupra problemei vieții, asupra naturii și originii ei.

Psihologia experimentală se dedă unor analize pătrunzătoare ale stărilor noastre de conștiință; dar ea ne stârnește curiozitatea mai mult decât ne-o satisface. Ea „transpiră metafizică prin fiecare dintre articulațiile sale". Am voi să cunoaștem natura vieții noastre interioare, a conștiinței, a personalității, a raporturilor dintre suflet și trup. Suntem noi liberi și răspunzători pentru actele noastre? Este sufletul

nostru nemuritor? Ce înseamnă rolul pe care îl îndeplinim aici, pe pământ? Tot atâtea întrebări de cel mai înalt interes, la care psihologia științifică nu voiește și nici nu trebuie să răspundă.

Sociologia, cea mai complexă dintre toate științele, are drept obiect fenomenele sociale. Tratată, de la Auguste Comte încoace, din punctul de vedere al științelor pozitive, ea cuprinde în zilele noastre un întreg ansamblu de cercetări care se declară independente de filosofie. Or, aceste cercetări ne fac să ne gândim fără voie la probleme pe care ele nu le rezolvă. Este legitim oare să ridicăm un fapt social la rangul de lege? Nu trebuie oare să presupunem, la temelia dreptului nostru pozitiv, un drept natural? Aceste întrebări și atâtea altele pe care le ridică științele sociale depășesc punctul de vedere științific pe care acestea l-au adoptat.

După cum se vede, științele lasă deoparte, în mod metodic și deliberat, toate problemele care privesc cauzele și rațiunile profunde. Aceste probleme formează obiectul filosofiei.

Îndată ce un obiect se prezintă sub un aspect care nu poate fi cuprins prin procedeele științelor speciale — observație, experiență, măsură și calcul —, el devine, sub acest raport, obiect al filosofiei, știință a transcendentului, a celei mai înalte generalități cu putință, a primelor cauze și a primelor principii.

Atâta vreme cât nu este vorba decât despre fenomene de observat, despre legi sau cauze proxime de determinat, fie că este vorba despre faptul de conștiință, fie despre faptul cosmic, avem de-a face cu știința pozitivă.

Filosofia are, așadar, mai întâi drept obiect latura transcendentă a ființei reale.

Dar nu este totul. Există o Ființă reală care nu este transcendentă numai prin aspectul sub care este considerată, ci este transcendentă prin însăși natura sa: **izvorul prim al ființei și scopul ultim al existenței**. Științele nu ar putea ajunge până la Ea. Studiul lui Dumnezeu este cea mai înaltă ambiție, iar cunoașterea Lui, explicația cea mai luminoasă a oricărei filosofii vrednice de acest nume.

Filosofia este studiul transcendentului.

II. — FILOSOFIA NUMITĂ SPIRITUALISTĂ

Prin cuvântul **Spiritualism** se înțelege în mod obișnuit ansamblul soluțiilor date de Descartes și Cousin anumitor probleme fundamentale ale filosofiei.

Două idei esențiale par să le domine pe toate celelalte: afirmarea existenței **sufletului** și afirmarea existenței **lui Dumnezeu**.

Mai întâi, să nu confundăm acest spiritualism cu ceea ce se numește în mod curent, într-o anumită școală, **Spiritualism experimental**, care nu este altceva decât spiritismul și care, în practică, se reduce la evocarea spiritelor.

Filosofia numită spiritualistă admite creația. Dumnezeu a creat lumea și o cârmuiește prin providența Sa. Sufletul omului vine de la Dumnezeu; el este spiritual, independent de trup, capabil să subziste după distrugerea acestuia din urmă, liber și răspunzător pentru actele sale; el își are în Dumnezeu scopul ultim și fericirea.

Nu este nevoie să ne întindem asupra acestui sistem. Ceea ce îi reproșăm nu este, desigur, faptul de a profesa aceste doctrine, ci faptul de a le concepe, în cea mai mare parte a timpului, într-un mod inexact și de a le întemeia pe dovezi fragile.

Descartes separă prea radical, în om, materia, a cărei esență ar fi întinderea, și spiritul, care ar consta în gândire. Rezultă de aici că trupul și sufletul sunt două substanțe, fiecare existând separat de cealaltă. Unirea lor nu va putea consta decât într-un schimb de acțiuni. Glanda pineală este sediul sufletului; acolo spiritul lovește trupul și, după anumite pasaje din Descartes, trupul lovește spiritul: acest schimb de impulsuri este inadmisibil. Cartezienii au ajuns să suprime acțiunea reciprocă și să explice raporturile dintre suflet și trup printr-un paralelism al dezvoltării, care își are cauza în Dumnezeu.

Spiritualitatea sufletului este dedusă din simplitatea sa: ceea ce este inadmisibil. Într-adevăr, după ce s-a dovedit că sufletul nu este compus din părți cantitative, rămâne încă de demonstrat că acest principiu simplu este spiritual, adică intrinsec independent de trup pentru a exista și pentru a lucra.

Nici existența lui Dumnezeu și natura Sa nu sunt mai bine stabilite. Se spune, de pildă, că ideea Infinitului este înnăscută sau că voința lui Dumnezeu poate modifica posibilele și esențele.

Nu vorbim aici despre concepțiile mecaniciste privitoare la evoluția sistemului lumii, la evoluția materiei, a vieții și a tuturor ființelor organizate. Nu facem aluzie decât la doctrinele specific spiritualiste privitoare la suflet și la Dumnezeu. Aceste doctrine sunt amestecate și lipsite de dovezi. Și totuși, ele au fost predate prea multă vreme în prea multe colegii. Și cât de bine înțelegem recomandările pe care un mare general din ultimul război le făcea directorului școlii căruia îi încredința fiul pentru clasa de filosofie:

„Mai presus de toate, filosofia scolastică integrală să fie predată fiului meu."

Nu este de ajuns ca fiii noștri să aibă oarecare idei spiritualiste; este esențial ca aceste idei să fie **solid spiritualiste**.

III. — FILOSOFIA SFÂNTULUI TOMA

SAU FILOSOFIA CREȘTINĂ

Care este, așadar, răspunsul esențial al filosofiei scolastice la problemele filosofice care interesează cel mai mult viața și destinul nostru?

El pare a fi cuprins în întregime în doctrina **Exemplarismului divin**.

FUNDAMENTUL EXEMPLARISMULUI

Să-l ascultăm pe Sfântul Augustin în comentariul său la Evanghelia Sfântului Ioan:

„Meșterul face un cufăr. Acest cufăr se află mai întâi în ideea sa. Dacă nu l-ar avea în ideea sa, de unde l-ar lua pentru a-l făuri? Dar cufărul care este în idee nu este același cu cel pe care îl vedeți. În idee, el este nevăzut; în realizare, va fi văzut. Iată-l realizat: încetează oare pentru aceasta să existe în idee? Cel care se află în idee a fost realizat, dar rămâne: acela, într-adevăr, poate fi ros de viermi, însă după acesta, care se află în idee, poate fi făcut un altul. Îndreptați-vă, așadar, atenția asupra cufărului care este în idee și asupra cufărului care este în realizare. Aici, cufărul nu este viață; acolo este viață, pentru că sufletul meșterului, în care subzistă înainte de a fi produse toate obiectele asemănătoare, este viață. Astfel, frații mei preaiubiți, deoarece Înțelepciunea lui Dumnezeu, prin care toate au fost făcute, cuprinde toate lucrurile în ideea sa înainte de a le crea, urmează că lucrurile pe care ea le produce potrivit ideii nu sunt prin aceasta viață, ci că tot ceea ce a fost făcut este viață în Dumnezeu. Există un pământ pe care îl vedeți și există un pământ în idee; există un cer pe care îl vedeți și există un cer în idee; există un soare și o lună pe care le vedeți și ele sunt de asemenea în idee; în afară sunt materie, în idee sunt viață."

Înainte de creație, lumea exista în gândirea lui Dumnezeu și era viață în Dumnezeu.

Odată creată, ea este reprezentarea și imitarea ideilor divine. Soarele care răsare și apune, astrele care se aprind și se sting pe firmament, floarea care se deschide și se ofilește în pajiști, firul de nisip aflat astăzi

pe țărm și mâine în ocean, omul aflat astăzi într-un leagăn și mâine în mormânt — toate aceste lucruri sunt imaginile schimbătoare ale gândurilor veșnice și neschimbătoare ale lui Dumnezeu.

„Da, Dumnezeul meu”, exclamă Sfântul Augustin, **„în Tine sunt principiile veșnice ale lucrurilor, rațiunile neschimbătoare, originile nemuritoare ale celor ce trec pe pământ. În Tine trăiesc tipurile veșnice ale lucrurilor.”**

Aceste rațiuni veșnice, sublime concepții ale lui Dumnezeu, sunt pecețile nemuritoare imprimate în Timp pe chipul făpturilor. Ele nu au nevoie să coboare: după cum stelele înalte, strălucitoare și nemișcate își trimit de departe palidele reflexe asupra oceanului, tot astfel sublimul firmament al gândurilor divine se reflectă în abisurile îndepărtate ale universului. Iar reflexele lor suntem noi, este îngerul din cer, este orice făptură.

Dar pentru ce să vorbim despre **gândurile** lui Dumnezeu? El nu are decât una singură, nemărginită și infinită, Imagine adecvată a Lui Însuși.

Dumnezeu nu are decât un singur **Cuvânt**, iar acest Cuvânt reprezintă toate lucrurile, pe cele ale Timpului și pe cele ale Veșniciei. Căci Cuvântul lui Dumnezeu era înaintea oricărei făpturi, după cum cuvântul omului este înaintea lucrării sale; Cuvântul era în Dumnezeu, după cum gândirea omului este în om. Cuvântul dumnezeiesc este „arta” Tatălui; în El și prin El toate făpturile au primit viața înainte de a exista în ele însele.

Dat fiind că Dumnezeu, printr-unul și același act, Se cunoaște pe Sine și cunoaște toate lucrurile, Cuvântul Său unic nu este numai expresia

esenței părintești, ci și tipul exemplar al tuturor făpturilor. Și astfel, aceeași Gândire este în același timp **Imaginea Dumnezeului celui viu și Modelul universului, Idealul lucrurilor, Tipul suprem al oricărei realități**.

Omul face totul prin gândirea sa. Dumnezeu face totul prin Cuvântul Său. Dar, spre deosebire de om, Dumnezeu nu lucrează nici din necesitate, nici din lipsă. Un act de iubire și de voință a fecundat posibilele și le-a realizat în afara Ființei dumnezeiești.

Pentru a Se exprima și a Se spune Sieși, Dumnezeu are Cuvântul Său, lumină și strălucire a Substanței Sale. Dar pentru a Se manifesta în afară, El trebuie să multiplice creațiile, să scoată cu îmbelșugare copii ale atributelor Sale, să răspândească pretutindeni vestigii și imagini ale Ființei Sale, să producă asemănări din ce în ce mai desăvârșite cu Sine, fără a putea însă, prin acest mijloc, să Se reveleze așa cum este, nicio făptură nefiind capabilă să reprezinte în desăvârșirea Sa Primul Exemplar, care este Esența dumnezeiască.

Sfântul Toma compară creația cu un discurs. Oratorul care voiește să-și exprime întreaga gândire înmulțește cuvintele și figurile, așteptând de la structura discursului ceea ce niște fraze fără legătură nu i-ar putea da, și anume o expresie deplină a ideilor sale. Astfel se explică diversitatea, varietatea și armonia făpturilor.

Putem conchide, împreună cu Aristotel, de la unitatea ordinii care există în lume la unitatea lui Dumnezeu care o cârmuiește sau, împreună cu Platon, de la unitatea modelului la unitatea copiei, adică a universului.

Toate făpturile participă la asemănarea dumnezeiască și fiecare dintre ele este constituită în ființa, în adevărul și în perfecțiunea sa prin conformitatea sa cu Ființa, cu Adevărul și cu Perfecțiunea Modelului.

„Tot ceea ce este perfecțiune în făptură”, spune Sfântul Toma, **„își are exemplarul în perfecțiunea dumnezeiască”** (*Quidquid perfectionis est in creatura, totum est exemplatum a divina perfectione*) (S. Th., I-II, q. 110, a. 2, ad 2).

GRADELE EXEMPLARISMULUI

Pentru a nu mutila doctrina Exemplarismului divin și pentru a respecta orizonturile sintezei tomiste, să deosebim două ordini ale realității: **ordinea Naturii și ordinea Harului**.

Este adevărat că numai cea dintâi aparține filosofiei propriu-zise, de vreme ce cea de-a doua nu ne este cunoscută decât prin Credință. Dar, fără a confunda nici metodele, nici domeniile, este folositor să urmărim, de la o ordine la alta, dezvoltarea unei idei: astfel îi măsurăm mai bine amploarea și fecunditatea.

ÎN ORDINEA NATURALĂ

Se pot deosebi două grade de participare și de conformitate cu Cuvântul dumnezeiesc: **vestigiile și imaginile**.

1° Vestigiile lui Dumnezeu

Se numește vestigiu urma piciorului în noroi sau în zăpadă; ea este semnul că un om sau un animal a trecut pe acolo. După asemenea

efecte, ne formăm o anumită idee despre cauză. Prin analogie, creația prezintă vestigii ale Creatorului, urme ale trecerii Sale, expresii îndepărtate ale Ideii Sale: acestea sunt corpurile neînsuflețite, plantele și animalele.

La treapta cea mai de jos se află **corpul neînsuflețit**. Acest corp nu este un simplu agregat momentan și fortuit de molecule sau de forțe. Dacă există în el proprietăți comune, energii obișnuite, o materie vagă și nedeterminată, există de asemenea proprietăți specifice care slujesc la definirea lui, activități care lucrează într-un anumit sens mai degrabă decât într-altul; într-un cuvânt, un principiu îl constituie și îl specifică, principiu care este legea ființei sale, un fel de plan interior, de finalitate imanentă, de **idee-forță** sau, pur și simplu, de **formă**.

Această formă nu este altceva decât ideea dumnezeiască realizată, coborâtă până la cantitate și la materie. Prin formă, fondul oricărei ființe, chiar și al corpului neînsuflețit, este idee, plan, model sau desen.

Forma se manifestă mai ales în **ființa vie**. De unde vine faptul că fenomenele vieții sunt atât de diferite de cele ale materiei brute și că activitățile fizico-chimice săvârșesc aici o lucrare cu totul nouă și originală, precum organizarea, asimilarea, creșterea și reproducerea?

Aceasta pentru că există în ființa vie o lege, un plan, o finalitate, o „idee directoare" de ordin superior. Activitățile generale ale materiei trebuie să realizeze planul vital: forma este „arta" interioară care le călăuzește.

Într-adevăr, toate activitățile care fac parte din ființa vie trebuie să se conformeze naturii ființei sale și modului său de a lucra; iarba mâncată de oaie devine oaie, proprietățile sale își pierd autonomia de ființă și

de funcție pentru a se supune unei legi superioare, aceea a ființei vii și, în particular, aceea a oii.

Forma care specifică ființa și activitățile corpurilor organizate primește numele de **suflet**, acest nume însemnând principiu al vieții.

Or, viața cuprinde trei trepte: **viața plantelor, viața animalelor și viața omului**. Va exista, așadar, o ierarhie corespunzătoare a sufletelor.

Sufletul plantelor constituie viața inferioară, viața obscură. Deasupra, sufletul animalelor este în același timp principiu al vieții organice și principiu al vieții senzitive; în el se văd ivindu-se licăriri de cunoaștere și de dorință.

Aceste două feluri de suflete nu sunt încă decât vestigii ale vieții dumnezeiești; pentru a-i găsi **imaginea**, trebuie să urcăm mai sus, până la sufletul omului.

Dar toate făpturile, oricare ar fi ele, ne istorisesc fiecare în limbajul ei slava lui Dumnezeu; este de ajuns să privim sau să ascultăm. Sfântul Ioan al Crucii, cu totul aprins de iubire pentru Dumnezeu, întreabă făpturile și le cere să-i spună ce desăvârșiri au primit de la Creator:

> O, codri și desișuri adânci,
> Sădite de mâna Celui Preaiubit!
> O, pajiște cu ierburi pururi verzi,
> Cu flori împodobită,
> Spuneți-mi dacă El a trecut pe la voi.
>
> Și făpturile îi răspund:

Revărsând mii de haruri,
El a trecut în grabă prin aceste păduri,
Și numai privindu-le,
Prin singur chipul Său,
Le-a lăsat înveșmântate în frumusețe.

(*Cântarea spirituală*, strofele IV și V)

În fiecare dintre făpturile Sale, Dumnezeu a lăsat un vestigiu al Lui Însuși; le-a privit prin Cuvântul Său, care este strălucirea și chipul Său, iar această privire a fost de ajuns pentru a le împodobi cu mii de frumuseți.

Fără îndoială, prin făpturi Sfântul Ioan al Crucii înțelege ansamblul creației, cuprinzând și îngerii; dar chiar și făpturile inferioare ne fac să ne gândim la Dumnezeu și sunt uneori vestigii atât de puternice, încât pot răni de iubire sufletul unui Sfânt Francisc de Assisi: oprit de o floare la marginea unei cărări, privirea lui Îl vede pe Dumnezeu în ea cu atâta transparență, încât o lovește cu toiagul spunându-i:

„Taci, floricică, îmi faci rău!"

Omul moare pentru că nu-L vede pe Dumnezeu, a spus Paul Bourget; dacă am ști să privim, L-am vedea pretutindeni și am trăi din această vedere.

2° Imaginile lui Dumnezeu

Sufletul omului este **imaginea lui Dumnezeu**.

Imaginea se deosebește de vestigiu prin aceea că implică o asemănare de natură cu exemplarul pe care îl reprezintă. Aici, Dumnezeu nu Se mulțumește să-Și conformeze lucrarea ideii Sale, ci o conformează naturii Sale, dacă este îngăduit să deosebim în Dumnezeu, după cum face Sfântul Toma, ideea Sa și natura Sa.

O asemănare de acest fel există între sufletele omenești și Dumnezeu.

Ce este, într-adevăr, natura lui Dumnezeu?

Natura dumnezeiască constă în **Gândire și în Iubire**.

A trăi, pentru Dumnezeu, nu înseamnă a crea: înainte de a crea, Dumnezeu trăia; El trăia pentru că gândea și iubea.

Or, pentru om, ca și pentru Dumnezeu, a trăi înseamnă în chip esențial **a gândi și a iubi**.

Sufletul omenesc este **forma trupului**; el îi dă tot ceea ce trupul este susceptibil să primească: viața și sensibilitatea. Organizat sub legea sufletului, trupul nu are o ființă proprie și, prin urmare, nici o activitate proprie; el nu este și nu lucrează decât prin suflet: de aici legătura care le unește. Ar fi mai exact să vorbim despre **unitatea** sufletului și a trupului decât despre unirea lor; sufletul și trupul alcătuiesc un singur lucru.

Dar dacă sufletul omului este forma trupului, el nu se lasă absorbit de operațiile pe care le are în comun cu trupul. El exercită și alte funcții, care transcend materia și aparțin ordinii spirituale; facultățile noastre de a gândi și de a iubi, inteligența și voința, sunt facultăți spirituale, adică facultăți care, pentru a fi și pentru a lucra, sunt intrinsec

independente de trup; iar sufletul care le posedă este, sub acest raport, o **formă subzistentă**.

Inteligența noastră, participare naturală la inteligența dumnezeiască, are nevoie să se adape din această Inteligență. Neputând să o facă în mod direct, ea își proiectează propria lumină asupra datelor simțurilor, care conțin inteligibilul în potență, căci simțurile s-au adăpat din realitatea materială și concretă. Și, sub această iluminare activă, ține ideea, și anume ideea realizată, imitație a aceleia care se află în Gândirea dumnezeiască.

Contemplarea idealului, a absolutului, a ființei în sine, a esențelor lucrurilor, mărește inteligența. Cu cât cunoaște mai mult, cu atât voiește să cunoască mai mult; ea tinde să cunoască totul pentru a deveni totul, pentru a participa tot mai mult la inteligența dumnezeiască: a fost făcută după chipul ei, prin ea și pentru ea. De aici ardoarea și entuziasmul ei în căutarea adevărului, care constă în conformitatea creatului cu Gândirea Creatorului. **Adevărata viață intelectuală este o tendință spre comuniunea cu Cuvântul dumnezeiesc.**

Participare naturală la voința dumnezeiască, voința noastră urmărește fără încetare **Binele Suveran** prin bunurile particulare, participări mai mult sau mai puțin desăvârșite la Acela care este bun prin esență și pe care Îl numim Dumnezeu. Suntem liberi față de aceste bunuri fragmentare, toate amestecate cu vreun rău. De îndată însă ce inteligența ne-a arătat binele în general, acela care nu este bine sub un raport și rău sub altul, bine într-un timp și rău într-altul, bine într-un loc și rău într-altul, ci este binele fără nici un amestec de rău, nu ne mai este cu putință să nu-l urmărim.

Chiar și atunci când ne așezăm fericirea într-un bine particular, în fond, binele este ceea ce voim. Există un ideal în toate iubirile noastre, iar atunci când ne dăm seama că ceea ce iubim nu întruchipează idealul nostru, exclamăm dezamăgiți, împreună cu Leopardi:

„Nu, nu pe tine te iubeam!"

Întreaga noastră ființă tinde către Dumnezeu, **Binele Prim, Bunătatea Primă**: am fost făcuți după chipul Său. Mai mult, Gândirea dumnezeiască, după ce a fost „arta" sau exemplarul care ne-a produs, trebuie să fie „regula" sau „legea" acțiunilor noastre.

Gândirea dumnezeiască este, într-adevăr, deopotrivă model al creației și regulă de conducere. Fiind Creatorul ființelor, Dumnezeu nu poate să nu fie arbitrul lor suprem, Acela care le împinge și le conduce către scopul lor. **Legea veșnică**, a cărei comunicare către omenire este legea naturală, nu este, prin urmare, decât unul dintre aspectele exemplarelor veșnice. Înțelepciunea dumnezeiască este **idee**, în măsura în care este modelul potrivit căruia toate au fost făcute; ea este **lege**, în măsura în care mișcă fiecare ființă către scopul său propriu.

Așadar, Dumnezeu este Acela pe care Îl caută inteligența și voința; pentru cea dintâi, Dumnezeu este **Adevărul Prim** (*Prima Veritas*); pentru cea de-a doua, El este **Bunătatea Primă** (*Prima Bonitas*).

Fiind spirituale, aceste două facultăți așază sufletul rațional, ale cărui proprietăți sunt, pe planul spiritualului, în vecinătatea îngerilor și a lui Dumnezeu.

Înțelegem, așadar, că sufletul poate supraviețui distrugerii trupului și poate continua, fără acesta, operațiile intelectuale și voluntare, la care trupul nu participa decât extrinsec.

Formă a trupului, exercitând împreună cu acesta funcțiile vieții organice și ale vieții senzitive, sufletul suferă în mod necesar o reducere în ceea ce privește aceste din urmă funcții atunci când se separă și trăiește separat de trup. Lipsit de modul său natural de existență, sufletul pare să postuleze **învierea trupului**.

În sfârșit, din moment ce sufletul rațional este forma trupului, el poartă în substanța sa amprenta individuală a acestui trup și, odată despărțit de trup, păstrează o aptitudine specială de a se uni din nou cu trupul său; iar această aptitudine se opune unirii sale cu alte trupuri: de aici un principiu pentru respingerea metempsihozei.

În rezumat, exemplarele fac parte, mai întâi, din lumea gândurilor dumnezeiești. Apoi, ele călăuzesc creația și servesc drept modele „artei" dumnezeiești în producerea universului; ele constituie rațiunea superioară a distincției, a gradației și a valorii lucrurilor. În sfârșit, ele explică natura ființelor și, cu totul în chip deosebit, natura sufletului omenesc, spiritualitatea, libertatea și nemurirea lui.

Ele fac posibilă cunoașterea și întemeiază adevărul și certitudinea, totodată cu obligația morală și regula moravurilor. Ele sunt sufletul și viața filosofiei scolastice și reprezintă cauzele ultime și supreme, obiectul oricărei filosofii. **Adevărul Transcendent**, din care derivă tot ceea ce participă la ființă, este Gândirea lui Dumnezeu, Cuvântul dumnezeiesc.

Astfel, datorită sufletului nostru spiritual și subzistent, precum și facultăților sale de a înțelege și de a iubi, viața noastră omenească participă la Gândirea și la Iubirea care constituie viața dumnezeiască; ea nu este un simplu vestigiu al lui Dumnezeu, ci **chipul Său propriu-zis**: Dumnezeu cunoaște și iubește, Se cunoaște și Se iubește; tot astfel omul cunoaște și iubește, Îl cunoaște și Îl iubește pe Dumnezeu.

Mai mult încă, sufletul nostru este o **imagine a Preasfintei Treimi**. Potrivit teologiei, distincția Persoanelor în sânul naturii dumnezeiești este întemeiată pe procesiunea Gândirii și pe aceea a Iubirii. Dumnezeu Se cunoaște și, cunoscându-Se, naște Cuvântul; Dumnezeu Se iubește și, iubindu-Se, face să purceadă Duhul Sfânt; astfel încât Cuvântul purcede din inteligență ca născut, ca Fiu, iar Duhul Sfânt purcede din voință ca Iubire.

Or, există de asemenea în sufletul nostru o îndoită procesiune, a gândirii și a iubirii: una din inteligență, care cunoaște și, prin această cunoaștere, naște cuvântul mintal; cealaltă din voință, care produce iubirea. Cine nu vede, în această naștere a cuvântului lăuntric, o imagine a nașterii Cuvântului veșnic și, în această producere a iubirii, o imagine a purcederii Duhului Sfânt?

Conchidem împreună cu Sfântul Toma că în natura intelectuală a omului există o imagine a lui Dumnezeu atât în ceea ce privește natura dumnezeiască, cât și în ceea ce privește Treimea Persoanelor (S. Th., I, q. 93, a. 5).

În cele din urmă, propriu naturii dumnezeiești este de a gândi și de a iubi, de a naște Cuvântul și de a face să purceadă Duhul Sfânt, de a Se

cunoaște și de a Se iubi; tot astfel, propriu naturii intelectuale a omului este de a gândi și de a iubi, de a-și naște cuvântul și de a-și produce iubirea, de a-L cunoaște și de a-L iubi pe Dumnezeu.

Să observăm deosebirea fundamentală dintre operațiile dumnezeiești și operațiile omenești: termenul celor dintâi este **substanță**, iar termenul celor de-al doilea este **accident**. Gândirea și Iubirea lui Dumnezeu, în lumina credinței, sunt Persoane dumnezeiești, în vreme ce gândirea și iubirea omului sunt proprietăți omenești. Această asemănare sau analogie este de ajuns pentru a ne arăta în sufletul intelectual o imagine a lui Dumnezeu. Este o **imagine naturală**.

ÎN ORDINEA SUPRANATURALĂ

Potrivit Credinței, există în sufletul celui drept o **imagine supranaturală a lui Dumnezeu**; această imagine nu mai este întemeiată pe natura sufletului, ci pe **Har**. Transformat prin Har, sufletul participă la natura lui Dumnezeu și la viața celor Trei Persoane dumnezeiești într-un mod infinit superior, deși această participare rămâne imperfectă, asemenea oricărei participări:

„Prin El [Cristos], ne-au fost dăruite făgăduințele cele mai mari și mai prețioase, pentru ca prin acestea să vă faceți părtași firii dumnezeiești" (*Per ipsum [Christum] maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*) (II Petru 1, 4).

Textele Scripturii care vorbesc despre o generare și despre o naștere datorate Harului stabilesc existența, prin același Har, a unei comunicări a naturii; căci prin naștere și generare natura se comunică

de la o ființă la alta; fiul posedă natura tatălui, iar generarea se definește:

„Originea unei ființe vii dintr-o ființă vie, întru asemănarea naturii” (*origo viventis a vivente in similitudinem naturae*).

Să nu se spună că vorbele prin care Dumnezeu ne înfățișează darurile Sale sunt exagerate și hiperbolice, ca și cum ar depăși realitatea; căci ele sunt mai prejos decât această realitate. Dumnezeu nu este asemenea oamenilor, care obișnuiesc să-și preamărească prin cuvinte grandioase micile lor dărnicii; darurile și făgăduințele Sale întrec expresia cuvintelor.

„Sunt lucruri”, spune Sfântul Pavel, **„pe care ochiul nu le-a văzut, urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit, lucruri pe care Dumnezeu le-a pregătit celor care Îl iubesc”** (I Corinteni 2, 9).

Teologia ia aceste texte sacre în sens propriu și literal și învață că Harul este o **participare particulară la viața proprie a lui Dumnezeu**.

Viața lui Dumnezeu este Gândire și Iubire: Gândirea Tatălui, Iubirea reciprocă a Tatălui și a Fiului. A trăi, pentru Dumnezeu, înseamnă a Se cunoaște pe Sine — vorbind cu strictețe, Dumnezeu nu cunoaște decât pe Sine, însă în Sine cunoaște toate lucrurile prezente, viitoare sau posibile —, înseamnă a Se contempla în Cuvântul Său.

A trăi, pentru Dumnezeu, înseamnă de asemenea a Se iubi pe Sine — El nu poate iubi decât pe Sine și ceea ce participă la El —, înseamnă a Se iubi în Duhul Sfânt, cu o Iubire care este Fericirea Sa.

Harul, care ne face să participăm la viața proprie a lui Dumnezeu, va fi, așadar, o participare la modul în care Dumnezeu Se cunoaște și Se iubește, la principiul radical, dacă este îngăduit să vorbim astfel, al operațiilor Sale intime, al vederii și al iubirii Sale; principiu radical care nu este altul decât însăși natura Sa.

Suntem destinați să-L vedem pe Dumnezeu așa cum Se vede El Însuși, **așa cum este** (*sicuti est*), **față către față** (*facie ad faciem*), să-L contemplăm în Cuvântul Său. Esența dumnezeiască va străluci în noi și ne va inunda de lumina Sa: **„în lumina Ta vom vedea lumina"** (*in lumine tuo videbimus lumen*); inteligența va fi îndumnezeită.

Aceasta va fi prima noastră asemănare cu Dumnezeu:

„Vom fi asemenea Lui, pentru că Îl vom vedea așa cum este" (*similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*).

A doua asemănare: voința va fi de asemenea îndumnezeită. Îl vom iubi pe Dumnezeu așa cum Se iubește El Însuși, cu iubirea Duhului Sfânt; vom poseda Binele Suveran, iar această posesiune va fi Fericirea noastră.

Ce destin! Văzându-L și iubindu-L pe Dumnezeu după modul propriu lui Dumnezeu, împărtășind Fericirea Sa, nu vom fi oare dumnezei? Da, vom fi dumnezei, dumnezei, vă spun, dar dumnezei **prin participare**, dumnezei îndumnezeiți, uniți cu Dumnezeul îndumnezeitor:

„Dumnezeu a stat în adunarea dumnezeilor" (*Deus stetit in synagoga deorum*).

Cât de mult sunt depășite aici toate pretinsele exaltări ale panteismului!

Este adevărat că Harul nu produce efectele vederii față către față și ale iubirii beatifice a dumnezeirii decât atunci când a ajuns la capătul dezvoltării sale, în **Slavă**. Dar el este sămânța Slavei — **harul, sămânță a slavei** (*gratia semen gloriae*) —, principiul sau germenele ei; el este, prin urmare, de aceeași ordine.

Germenele este de aceeași natură cu dezvoltarea lui; ghinda, de aceeași natură cu stejarul; copilul în sânul mamei sale, de aceeași natură cu omul. Prin Har ne naștem copii și nu ne schimbăm natura atunci când, în Slavă, ajungem **„la starea omului desăvârșit, la măsura staturii plinătății lui Cristos"**.

Viața dumnezeiască a sufletului strălucește în Slavă, dar începe odată cu Harul și depinde, în ceea ce privește plinătatea sa, de treptele de Har la care, în timpul existenței sale trupești, sufletul celui drept a ajuns.

Aceste trepte, la rândul lor, depind de intensitatea caritații: sub influența acestei virtuți, un nou și dumnezeiesc Fidias, creștinul poate sculpta în marmura sau în lutul său, prin trăsături de asemănare din ce în ce mai desăvârșite, însuși chipul lui Dumnezeu. Posibilitatea unei asemenea refaceri de sine și a unui asemenea exemplarism constituie prețul vieții.

Să revenim la opera de artă și la artist.

„Opera există mai întâi în gândirea artistului; acolo se află modelul nevăzut a cărui asemănare voiește să o reproducă.

Odată realizată, dacă opera suferă vreo stricăciune, artistul reia ideea, care îi călăuzește din nou mâna, iar lucrarea este reparată. În sfârșit, comparând opera mâinilor sale cu aceea a gândirii sale, el o judecă: dacă este conformă modelului, îi dă un loc de cinste; dacă nu, o sfărâmă."

Când Dumnezeu făcea lumea și modela cu degetele Sale lutul universului, privea către Gândirea Sa, către Cuvântul Său. **Toate au fost făcute prin Cuvânt.** Tot prin Cuvânt toate au fost reparate.

Deformată prin păcatul originar, capodopera lui Dumnezeu, omul, va primi din nou amprenta Gândirii dumnezeiești și își va regăsi strălucirea. Dar, fiindcă degradarea sa a fost lucrarea propriei voințe, el va trebui să lucreze el însuși pentru a-și redobândi forma.

Vai! Cum va putea, în căderea sa, să se refacă după chipul Modelului dumnezeiesc? Pentru a retrasa în sine imaginea ștearsă a Gândirii dumnezeiești, nu va trebui oare să o vadă?

Modelul S-a făcut văzut. El a străbătut toate cărările noastre, iar viața Sa pe pământ este exemplarul vieții noastre. Rațiune și Lege veșnică întrupată în omenitatea lui Isus Cristos, Înțelepciunea lui Dumnezeu va veni într-o zi pentru a judeca universul și a împlini judecățile dumnezeiești.

Omenirea va fi pusă față în față cu Modelul, tipul oricărei dreptăți și al oricărei frumuseți. dacă Dumnezeu ne găsește „conformi" cu Cristosul Său, Cristos Însuși va fi răsplata noastră veșnică. Dimpotrivă, dacă, în loc să-I semănăm, purtăm în noi chipul Celui Blestemat, vom fi definitiv pierduți și fără răscumpărare.

Cuvântul este Creator la începutul lumii;

Cuvântul este Restaurator la plinirea vremurilor;

Cuvântul este Răsplătitor și Răzbunător la sfârșitul veacurilor.

Acesta este ultimul cuvânt al **Exemplarismului divin**, schițat în ordinea naturală, obiect al filosofiei, și desăvârșit în ordinea supranaturală, obiect al teologiei.

Această doctrină este un exemplu al articulațiilor dintre filosofie și teologie în sinteza tomistă.

CAPITOLUL II
ORIGINEA FILOSOFIEI TOMISTE

Filosofia scolastică are două origini: una păgână, cealaltă creștină.

Pe de o parte, ea urcă până la filosofia greacă, reprezentată de Platon și Aristotel. Pe de altă parte, ea s-a constituit treptat cu ajutorul scrierilor Părinților Bisericii, îndeosebi ale Sfântului Augustin, și al tratatelor metodice ale marilor doctori ai Evului Mediu, mai ales ale Sfântului Toma de Aquino.

I. — ORIGINEA GREACĂ

Izvorul păgân nu este lipsit de impurități. Platon și Aristotel au trebuit să fie botezați: unul de Sfântul Augustin, celălalt de Sfântul Toma. Totuși, dacă facem abstracție de erorile celor doi mari socratici, erori care sunt mai puțin imputabile principiilor lor decât aplicării pe care au făcut-o acestora, doctrinele lor esențiale se îmbină atât de fericit cu

adevărurile Credinței, încât, în ei, Providența pare să fi asistat în chip deosebit rațiunea omenească.

De aceea, încă dintre primii Apologeți, unii, precum filosoful Sfântul Iustin, care au avut de apărat învățătura lui Isus Cristos, au păstrat anumite vederi ale acestei filosofii, care constituie prima temelie a filosofiei creștine.

Părinților Bisericii și marilor scolastici le era rezervat să o creștineze, să-i insufle sufletul și viața pe care părea să le cheme în chip firesc, să dezvolte tot ceea ce ea conținea în germene, să-i coordoneze diferitele părți și să o organizeze într-o sinteză definitivă, nu închisă, ci, dimpotrivă, deschisă tuturor progreselor gândirii.

Ea poate fi numită fără deosebire **filosofie creștină** sau **filosofie scolastică**. Aș numi-o bucuros **filosofia pur și simplu**.

PLATON

Potrivit lui Socrate, inteligența deosebește esențialul de accidental și sesizează generalul, universalul, ceea ce este pretutindeni și întotdeauna.

Platon îl continuă și îl depășește pe Socrate. La începutul cărții a șaptea din *Republica*, el compară starea noastră prezentă cu aceea a unor prizonieri înlănțuiți încă din copilărie într-o peșteră subterană, întorcând spatele luminii soarelui care pătrunde printr-o deschizătură, incapabili să-și schimbe locul și condamnați să nu vadă decât umbrele obiectelor care se proiectează pe fundul peșterii.

În spatele lor, la o anumită depărtare și la o anumită înălțime, între soare și captivi, se află un drum abrupt. De-a lungul acestui drum se ridică un zid asemănător despărțiturilor pe care scamatorii le așază între ei și spectatori, pentru a le ascunde jocul și mecanismele tainice ale minunilor pe care li le arată.

Oameni purtând obiecte de tot felul trec de-a lungul acestui zid. Unii vorbesc între ei, alții trec fără să spună nimic. Cât despre prizonieri, siliți să-și țină mereu capul nemișcat din pricina lanțurilor care le țin picioarele și gâtul, ei nu văd altceva decât propriile lor umbre și umbrele obiectelor care trec în spatele lor.

Dacă ar putea vorbi între ei, nu s-ar învoi oare să dea acestor umbre numele lucrurilor înseși? Iar dacă în fundul închisorii lor ar exista un ecou care ar repeta cuvintele trecătorilor, nu și-ar închipui oare că aud vorbind umbrele înseși? Ei ar crede că nimic altceva nu există în realitate decât aceste umbre.

Platon voiește să-i elibereze pe captivi din lanțurile lor. Dezleagă pe unul dintre ei, îl silește să-și întoarcă capul, să meargă și să privească spre lumină. Aceasta îi rănește ochii, iar orbirea produsă de strălucire îl împiedică să deosebească obiectele; el se convinge că umbrele pe care le vedea mai înainte sunt mai reale decât ceea ce i se arată acum.

Dacă este silit să privească soarele, îl dor ochii; își întoarce privirea de la el spre nălucirile pe care le poate fixa fără osteneală. Dacă este smuls din peșteră și târât, pe cărarea aspră și abruptă, până la lumina deplină a zilei, îi va trebui multă vreme pentru a-și obișnui ochii cu această mulțime de obiecte pe care noi le numim ființe reale.

La început va deosebi umbrele, apoi imaginile oamenilor și ale obiectelor oglindite pe suprafața apelor, în sfârșit obiectele înseși; de acolo își va ridica privirea către cer, a cărui vedere o va putea suporta mai ușor noaptea, la lumina lunii și a stelelor, decât în plină zi, la lumina soarelui; în cele din urmă va ajunge în stare nu numai să vadă imaginea soarelui în ape, ci să-l privească și să-l contemple pe el însuși, în locul său adevărat.

Începând să raționeze, va ajunge să conchidă că soarele este acela care produce anotimpurile și anii, care cârmuiește totul în lumea vizibilă și care este cauza a tot ceea ce se vedea în peșteră.

Dacă își va aminti atunci de prima sa locuință și de ideea pe care acolo și-o făceau oamenii despre înțelepciune, se va bucura de schimbarea sa și va avea milă de foștii săi tovarăși de robie.

Peștera subterană este lumea vizibilă, luminată de soare; captivul care urcă spre regiunea superioară și o contemplă este sufletul care se înalță până la sfera inteligibilă. La ultimele hotare ale lumii inteligibile se află Ideea Binelui, pe care o întrezărim cu anevoie, dar pe care nu o putem întrezări fără a conchide că ea este cauza a tot ceea ce există frumos și bun în univers, a soarelui și a obiectelor pe care acesta le luminează.

În lumea nevăzută, această Idee naște adevărul și inteligența, iar asupra ei trebuie să ne ținem ochii ațintiți dacă voim să ne purtăm cu înțelepciune în viața privată și în cea publică.

Această grațioasă alegorie, în care imaginea este pe cât de exactă, pe atât de izbitoare, exprimă un adevăr capital.

Senzualiștii, precum Protagoras, confundă realitatea cu manifestarea sa sensibilă; fondul ființei nu este, după cum cred ei, fenomenul, ci esența, realitatea inteligibilă. Într-un anumit sens, știința fenomenelor este știința umbrelor. **A ști înseamnă a cunoaște prin cauze și prin esențe și, mai ales, prin cauzele prime și prin esențele cele mai profunde.** Acest lucru l-a văzut bine Platon.

El voiește să ne ridicăm de la sensibil la inteligibil, printr-o metodă pe care o numește **dialectică**, sau arta de a deosebi esențialul de accidental, profundul de superficial, permanentul de trecător, necesarul și neschimbătorul de contingent și schimbător.

El ajunge la cunoașterea Binelui, adică a unui Dumnezeu unic, distinct și transcendent.

Platon s-a rătăcit însă atunci când, pentru a determina raporturile dintre lumea sensibilă și lumea inteligibilă, a imaginat **Teoria Ideilor**. El a deosebit în chip foarte fericit aceste două lumi, dar nu a înțeles natura nici uneia, nici celeilalte.

Lumea Ideilor este lumea inteligibilă. Ideile sunt adevăratele realități, esențele, ființele în sine.

Platon le-a rezumat caracterele în *Phaidon*: Ideile sunt simple, pure, veșnice și independente; ele există în ele însele, eliberate de spațiu și de timp.

Lumea sensibilă nu este decât reflexul lor nestatornic; ea este umbra palidă și muribundă a ființei. Despre niciun lucru nu s-ar putea spune pur și simplu că este frumos. Numai **Frumusețea în sine**, infinit de simplă și de pură, este frumoasă fără restricție; numai ea este

neschimbătoare și veșnică, nepieritoare, lipsită de creștere și de micșorare; ea nu este frumoasă într-o parte și urâtă într-alta, frumoasă pentru unii și urâtă pentru alții; nu are nimic sensibil, precum un chip sau niște mâini, nici nimic corporal; nu este nici un anumit discurs, nici o anumită știință; nu sălășluiește într-o ființă diferită de ea însăși; există în mod absolut în ea însăși.

La ea participă toate celelalte frumuseți, fără ca nașterea sau nimicirea lor să o modifice în vreun fel.

Ideile sunt exemplarele, tipurile și modelele vii ale tuturor lucrurilor aflate sub ochii noștri și ele subzistă în ele însele. Singura dependență care li s-ar potrivi este dependența față de Binele absolut, Ideea Ideilor, aceea din care emană celelalte, Binele în persoană, Dumnezeu.

Ansamblul Ideilor alcătuiește lumea inteligibilă, al cărei unic soare este Ideea Binelui.

Inteligența noastră este receptivă față de Idei; ea nu lucrează asupra lor, căci orice acțiune a inteligenței le-ar altera puritatea și neschimbabilitatea. Ele iradiază direct în inteligența omenească, pe care o condiționează și o reglementează în operațiile sale.

Nu spiritul nostru este „măsura" lor; dimpotrivă, el este măsurat de ele. Ele dau lucrurilor inteligibilitatea; fiind singurele ființe în sens propriu, ele singure sunt inteligibile prin ele însele. Lucrurile, sau mai degrabă existențele, nu sunt inteligibile decât prin participare.

Privind o floare, o cunoaștem și o numim frumoasă deoarece contemplăm Frumusețea a cărei imagine este ea. Întreaga lume

sensibilă este astfel o lume de figuri și de năluciri, pe care o înțelegem datorită Ideilor iradiate în inteligență.

O vedere intuitivă și conștientă ne pusese, într-o viață anterioară, într-un raport imediat și continuu cu Ideile. Cu prilejul senzațiilor, ne amintim în chip inconștient de această contemplare de odinioară. **Cunoașterea este o reminiscență.**

Unde sălășluiesc Ideile? În ele însele, fără îndoială, de vreme ce subzistă. Ele sunt forme separate, separate de obiectele sensibile, de inteligența omului și chiar, se pare, de inteligența lui Dumnezeu. Potrivit lui Aristotel, care a petrecut mai bine de douăzeci de ani în școala lui Platon, ele există într-un loc al cerului empireu, unde Dumnezeu le contemplă și de unde ele ni se manifestă.

Înțelese astfel, Ideile sunt neinteligibile; ele constituie un infinit în fața altui infinit: Ideile și Dumnezeu, ceea ce este o contradicție. În afara Infinitului nu poate exista decât finitul.

Se va spune oare că aceste Idei emană din Dumnezeu? Dar cum ar putea un infinit să rezulte dintr-o emanație sau participare?

Mai mult, Aristotel îi reproșează lui Platon că a dublat în chip inutil numărul ființelor, în loc să le explice. A spune că există un tip comun, o Idee la care indivizii participă, nu înseamnă a le explica existența; înseamnă „a se mulțumi cu vorbe goale de sens și a face metafore poetice".

Apoi, în ce calitate ar exista Ideile? Ca esențe ale ființelor? Dar ele sunt separate de acestea.

În sfârșit, această concepție are neajunsul de a deposeda lucrurile de ființa lor proprie, de a face din ele simple existențe sau forme fenomenale și de a le lipsi de orice element interior de substanțialitate și de permanență.

Lumea sensibilă a lui Platon seamănă cu aceea a lui Heraclit și Protagoras: în ea nu se găsește decât particular și contingent, nimic necesar și esențial; totul este schimbare, mobilitate, curgere, fără niciun subiect al schimbării, al mobilității și al curgerii; este devenirea pură, fără ființa care să fie subiectul devenirii.

Domnul Bergson va spune: **„Durata pură”**, fără nimic care să dureze. Ceea ce, în ochii lui Aristotel, este contradictoriu. Căci aceasta înseamnă a spune că ceea ce este, nu este.

De aceea Cratylos, discipol al lui Heraclit, socotind că nu se poate afirma nimic, considera că nici nu mai trebuie să vorbească; se mulțumea să miște degetul!

Din Teoria Ideilor trebuie reținută numai această vedere foarte justă: ceea ce este perceput prin simțuri nu este decât o umbră sau, mai bine spus, numai un aspect al realității; fondul este ființa, esența, inteligibilul.

Și mai trebuie reținut un alt adevăr: ființa sau esența este „idee”, adică, în sensul grecesc al cuvântului, **formă ideală, tip exemplar, model**.

Platon a schițat teza **Exemplarismului** și chiar a **Exemplarismului divin**. Metafizica Ideilor și dialectica l-au făcut să-L conceapă pe Dumnezeu, și numai pe Dumnezeu, drept Binele omului.

Întreaga datorie a omului este de a se face cât mai asemănător cu Dumnezeu. Dumnezeu este drept; omul va trebui să se străduiască să realizeze în chip relativ ceea ce Dumnezeu realizează în chip absolut: el va fi un drept.

Platon a înțeles că morala constă în **Imitarea lui Dumnezeu**. Sfântul Toma va relua această idee va face să constea perfecțiunea omului în **Imitarea Moravurilor dumnezeiești**.

ARISTOTEL

Aristotel, cel mai redutabil adversar al Ideilor, îl va corecta pe Platon; dar va păstra din teoria maestrului său ceea ce trebuia păstrat.

El situează Ideile **în lucruri și în inteligență**.

Mai întâi, în lucruri. Lumea sensibilă și lumea inteligibilă, despărțite una de alta în doctrina platonică, se reunesc în gândirea lui Aristotel și constituie universul real. Ele sunt două aspecte ale realității.

Ideea continuă să joace rolul de exemplar și de formă; ea este mereu izvor de ființă și de inteligibilitate, principiu al substanței și al esenței, origine a oricărei perfecțiuni și a oricărei finalități imanente. Dar ea sălășluiește în lucru, îi este intrinsecă, este **realizată în lucru**.

Materia primă, care o primește, este constituită prin ea într-o anumită specie mai degrabă decât într-alta.

Materia primă, în care Ideea se întrupează, este un principiu de pasivitate și de nedeterminare; pură potență receptivă, ea nu are prin sine nici ființa, nici vreo determinare oarecare a ființei: de la

ideea-formă primește ființa și prin ea este determinată la un anumit gen sau la o anumită specie de ființă.

Esența lucrului este astfel compusă din **materie primă și formă substanțială**. Din această esență rezultă proprietăți specifice care nu aparțin nici materiei, nici formei, ci compusului.

Să observăm numai că forma poate cuprinde în planul său proprietăți incompatibile cu materia, facultăți spirituale, precum inteligența și voința omului.

Forma nu dă materiei decât ființa pe care aceasta este susceptibilă să o primească: în corpurile neînsuflețite, ființa fizică și chimică; în plante, ființa biologică.

Sufletul rațional, care este forma trupului omenesc, îi comunică acestuia viața și sensibilitatea, păstrând pentru sine inteligența și voința. Aceste două facultăți nu sunt proprietăți ale compusului, ci numai ale sufletului.

Sufletul nostru ocupă un loc de mijloc între formele care își produc toate efectele în materie, precum sufletele plantelor și ale animalelor, și care se numesc, pentru acest motiv, **forme pur informante**, și acelea care subzistă în afara oricărei materii, precum spiritele pure, care sunt **forme pur subzistente**.

Sufletul nostru nu este nici pur informant, nici pur subzistent; este **informant** prin viața și sensibilitatea pe care le dă trupului și **subzistent** prin inteligența și voința ale căror operații sunt imateriale.

Forma își păstrează pretutindeni natura de **Idee, de cauză exemplară și de cauză finală**. În corpul neînsufleţit, ca și în corpul viu, forțele fizico-chimice ale compusului se supun legii sale și lucrează potrivit îndrumării sale. Și trebuie să fie astfel, deoarece forma le cuprinde în planul său de ființă, iar acesta condiționează planul activității.

Dar forma nu lucrează ea însăși ca o cauză eficientă; ea prezidează și conduce lucrarea. Este vorba despre viața intelectuală? Sufletul rațional este iarăși plan și model: el nu lucrează el însuși, propriu-zis vorbind, ci lucrează, după modul propriu formelor, dând ființă și putere de a lucra inteligenței și voinței; lucrează prin aceste facultăți, care îi sunt proprii și care urmează planul și îndrumarea sa. Trupul este făcut pentru el; el este scopul final al trupului.

Dacă realitatea este astfel constituită, rezultă că fiecare lucru este compus din **substanță și accident**, adică dintr-un fond de ființă sub o variabilitate fenomenală. Lumea nu mai este așa cum o concepuseră Heraclit și Protagoras: schimbare pură, aparență pură; dar nici nu este tăiată în două, după cum voia Platon: sensibilul în lucru, iar inteligibilul în afara și deasupra lucrului.

Realul prezintă două aspecte diferite, după cum este privit din punctul de vedere al simțurilor sau din acela al inteligenței: alături de accidental, contingent și mobil există esențialul, necesarul și permanentul; alături de fenomen, substanța; alături de devenire, ființa care devine.

Ideea este în lucru. Ea este și în inteligență.

Aristotel deosebește cu multă grijă simțurile de inteligență. Simțurile percep în lucru ceea ce este particular și individual: senzațiile și

imaginile corespund acestui aspect superficial al obiectului. Numai inteligența concepe celălalt aspect, inteligibilul, universalul, necesarul și, într-un singur cuvânt, ființa, esența sau Ideea.

Ea sesizează Ideea nu printr-o iradiere directă a acesteia, ci printr-o operație specifică, prin **abstracție**. Ideea se află în lucru în stare concretă; în același mod se află și în simțuri, unde obiectul, după ce a fost fragmentat prin senzații, se reconstruiește și, în imagine, se prezintă abstracției intelectuale.

Aceasta nu este, după cum pretind empiriștii noștri, o simplă disociere sau analiză care separă elemente distincte, precum albeața și figura într-o foaie de hârtie; operație mai profundă și de altă natură, ea produce din sensibil inteligibilul.

Abstracția aristotelică eliberează Ideea în inteligență, nu în sensul că Ideea, ieșind din învelișul ei material, ar trece din imagine în inteligență — ceea ce este cu neputință, deoarece, atât în imagine, cât și în realitate, Ideea este identică cu individualul —, ci în sensul că intelectul activ, cu concursul imaginii, produce din Idee o **idee**, adică o formă ideală a Ideii-Lucru; această formă ideală sau inteligibilă, primită de intelectul receptiv, îl determină în mod specific la actul de intelecție.

Astfel există Ideea în spiritul nostru.

Întrupată în materia al cărei act substanțial și constitutiv este, ea se întrupează în inteligență pentru a deveni actul ei accidental și „intențional", care o determină intrinsec să conceapă inteligibilul. Aristotel repetă adesea că **inteligibilul în act și inteligența în act**

sunt unul și același lucru; inteligența nu numai că se adapă din inteligibil, ci a devenit inteligibilul însuși; prin ideea sa, ea este Ideea.

Nimic nu subzistă în sine în afară de **Gândirea pură**, care Se gândește pe Sine și Își găsește fericirea în această contemplație; **Actul pur**, fără amestec de potență sau imperfecțiune; **Primul Mișcător**, care, în nemișcarea Sa, adică fără a Se schimba, mișcă toate lucrurile nu numai cu titlu de cauză finală, ci și cu titlu de cauză eficientă; **Inteligența suverană**, care nu cunoaște lucrurile în ele însele, această cunoaștere presupunând devenire și schimbare, ci le cunoaște mai bine decât în ele însele, în propria Sa esență.

Dumnezeu este **Binele nostru Suveran**; trebuie să ne înălțăm către El prin contemplarea lumii vizibile și, potrivit învățăturii lui Platon, să căutăm a ne apropia de El și a-L imita.

II. — ORIGINEA CREȘTINĂ

Oricât de înalte ar fi deja concepțiile lui Aristotel și Platon, ele vor fi transfigurate și ridicate la o viață nouă într-un sistem superior: **filosofia creștină și scolastică**.

SFÂNTUL AUGUSTIN

Sfântul Augustin, al cărui geniu are atâtea asemănări cu acela al lui Platon, a reluat Teoria Ideilor și a scos din ea doctrina **Exemplarismului divin**.

1. Sfântul Augustin a situat mai întâi Ideile în Dumnezeu

Prin aceasta, el credea că reproduce teza platonică.

Potrivit lui, Platon nu ar fi învățat că Ideile sunt separate de Dumnezeu; dimpotrivă, ar fi afirmat că ele sunt modurile gândirii dumnezeiești. Alcinoos, un platonician din secolul al II-lea înainte de Cristos, susținuse deja că Ideea, în gândirea lui Platon, nu era decât gândirea lui Dumnezeu.

Această interpretare se poate sprijini pe anumite pasaje din *Timaios* și din *Republica*, unde se spune că Dumnezeu este principiul Ideilor. Dar Platon s-a pronunțat atât de limpede în favoarea substanțialității arhetipurilor veșnice sau a formelor separate, încât interpretarea lui Aristotel pare a fi cea adevărată.

Oricum ar sta lucrurile în privința acestui punct de istorie, care nu are aici importanță, ideile platonice dobândesc un sens profund de îndată ce vedem în ele **ideile dumnezeiești, cauze exemplare, finale și eficiente ale lumii**, care participă la ele.

Nu este nevoie să revenim asupra acestei doctrine, pe care am expus-o în primul nostru capitol după însuși Sfântul Augustin. În Dumnezeu trăiesc arhetipurile, rațiunile veșnice, esențele neschimbătoare și necesare ale lucrurilor.

2. Sfântul Augustin situează Ideile în gândirea dumnezeiască; le situează de asemenea în lucruri

Ideea devine lucru prin **creație**.

Conceptul de creație nu a fost cunoscut nici de Platon, nici de Aristotel, care nu ne spun nicăieri cum există materia și nici cum participă ea la Idei.

Chiar și după apariția creștinismului, filosofii au continuat multă vreme să considere lumea ca pe o emanație din Dumnezeu. În secolul al III-lea după Cristos, Plotin învăța că universul emană din Dumnezeu precum parfumul emană din floare și că toate participă la Dumnezeu precum gândirea noastră participă la sufletul nostru. Nici Origen nu a avut o idee adevărată despre creație.

Sfântul Augustin s-a ridicat cu putere împotriva tezei necreării materiei. Dacă lumea emană din Dumnezeu, totul este Dumnezeu. Nu există, așadar, emanație. Există **creație**.

Dumnezeu a creat totul și rămâne distinct de toate; este pretutindeni, dar nu este totul; locuiește în noi într-atât încât **„în El trăim, ne mișcăm și suntem"**, dar noi nu suntem El.

Înainte de creație și înainte de timp, El era: este veșnic. A creat nu din necesitate, ci din iubire; iar creând, a răspândit cu îmbelșugare imitații ale esenței Sale, fiindcă a creat toate după asemănarea Ideilor Sale și prin Ideile Sale.

Trebuie să-L iubim cu înflăcărare pe Dumnezeu, precum un fiu își iubește tatăl; suntem copiii lui Dumnezeu și suntem cu toții frați; trebuie să-i iubim chiar și pe vrăjmașii noștri; să nu fim lacomi după bunurile acestei lumi; să nu fim nici ambițioși, nici trufași. Dumnezeu îi iubește pe cei mici, pe cei smeriți, pe cei care suferă; El se împotrivește celor mândri; celor buni Se dă pe Sine Însuși drept răsplată și îi face părtași la Fericirea Sa: după moarte, Îl vor vedea așa

cum Se vede El Însuși; Îl vor iubi așa cum Se iubește El Însuși; vor fi fericiți așa cum El Însuși este fericit.

Acestea sunt ideile care, prin Sfântul Augustin, pătrund în filosofie; nimic asemănător nu fusese spus în întreaga Antichitate. Ele sunt împrumutate, fără îndoială, din Revelație, dar au purificat și au însuflețit profund platonismul și aristotelismul; au făcut din ele o **filosofie creștină**.

3. Sfântul Augustin a situat, în sfârșit, Ideile în inteligența noastră

El spune că Dumnezeu a creat lucrurile de două ori: în ele însele și în inteligență.

Nu trebuie să conchidem de aici că Sfântul Augustin crede în ideile înnăscute. El voiește să spună că lucrurile există în inteligența noastră sub formă de idei; aflate în potență în datele sensibile, aceste idei se găsesc în act în inteligență, unde le vedem în lumina inteligibilă.

Sfântul Augustin nu spune cum iau naștere ele în inteligență. Se știe că, potrivit teoriei aristotelice, inteligibilul este abstras din sensibil și că intelectul, fecundat de el, naște ideea.

SFÂNTUL TOMA

Sfântul Toma este Aristotelul creștin, după cum Sfântul Augustin este Platonul creștin.

El a comentat operele Stagiritului, aduse în Europa de arabi; urmând textul pas cu pas, îl luminează întotdeauna cu o lumină vie.

Împreună cu operele Filosofului, adică ale lui Aristotel, el a meditat lucrările Comentatorului, cum îl numea el însuși pe Averroes, precum și scrierile lui Avicenna și ale altor filosofi arabi sau evrei. L-a regândit pe Aristotel și o parte a tradiției peripatetice și neoplatonice.

Mai mult, s-a hrănit din Sfântul Augustin, în care supraviețuiește, îndreptat și fecundat, ceea ce este mai bun în filosofia lui Platon.

Și-a însușit substanța Părinților Bisericii, greci și latini, care, apărând dogma în numele rațiunii, au scos la lumină sau au precizat un mare număr de adevăruri filosofice.

A cunoscut meditațiile Sfântului Anselm, „noul Sfânt Augustin", cum a fost numit; l-a comentat pe Petru Lombardul, Magistrul Sentințelor; nu i-a fost străin nimic din Sfântul Bonaventura și a trăit în intimitatea maestrului său, Albert cel Mare, a cărui curiozitate științifică și al cărui spirit de cercetare amintesc de Aristotel, pe care, de altfel, l-a comentat.

Ce putere de sinteză nu trebuia oare pentru a organiza o asemenea bogăție de idei, venite din cele mai felurite orizonturi ale spiritului! Cu atât mai mult cu cât acești lucrători ai gândirii lucraseră izolat; fiecare își cioplise piatra în vederea unui edificiu restrâns și particular.

Sfântul Toma a trebuit să ia din nou toate aceste pietre, să le readucă pe șantier și să le retușeze una câte una pentru a le face să intre într-o construcție de ansamblu; de aici **Summa**, grandioasă catedrală gotică ale cărei anumite linii arhitectonice, multe dintre pietre și cea mai mare parte a mortarului aruncat între ele vin de la Aristotel; dar întregul este retrăit, însuflețit și în chip cu totul deosebit îmbogățit de

gândirea creștină, care își găsea expresia cea mai deplină într-un geniu de lumină și de sfințenie, **Îngerul Școlii**.

Teoria **Exemplarismului divin** este precizată cu vigoare în toate părțile ei, fie că este vorba despre esența dumnezeiască și despre știința lui Dumnezeu, cauză a lucrurilor, fie despre participarea ființelor la chipul și asemănarea Creatorului, despre constituția lor intimă și despre rolul ideii-formă, fie despre generarea ideii cu caracterele sale de abstracție, universalitate, necesitate și eternitate.

Mai ales asupra acestui din urmă punct, când se compară capitolele lui Aristotel consacrate inteligenței cu acelea ale Sfântului Toma, suntem izbiți de tot ceea ce acesta din urmă a îndreptat și a adăugat, fără să schimbe de altfel nimic din principiile generale, ci, dimpotrivă, dându-le o dezvoltare mai conformă sensului lor fundamental.

În ansamblu, Sfântul Toma a trebuit să aducă unele corectări Sfântului Augustin, Părinților Bisericii și Doctorilor care îl precedaseră. Adevărate într-un anumit context, unele idei pot părea exagerate sau chiar false într-altul. Sfântul Toma, cu cea mai mare măsură, desprinde, potrivit contextului, adevărata semnificație a unei idei și o definește în absolut.

Odată cu Sfântul Toma de Aquino, organizarea filosofiei creștine este precisă, completă, logică, stabilită până în cele mai mici amănunte.

Când avem incomparabilul avantaj de a poseda o asemenea filosofie, cu greu înțelegem cum oamenii s-au putut lăsa rătăciți atât de multă vreme de doctrine care nu au din adevărata filosofie decât numele. Și astfel se înțelege emoția lui Leon al XIII-lea:

„Este pentru Noi o profundă durere”, scria el Episcopatului francez, **„să aflăm că, de câțiva ani, unii catolici au crezut că se pot pune în urma unei filosofii care, sub pretextul înșelător de a elibera rațiunea omenească de orice idee preconcepută și de orice iluzie, îi tăgăduiește dreptul de a afirma ceva dincolo de propriile sale operații, sacrificând astfel unui subiectivism radical toate certitudinile pe care metafizica tradițională, consacrată de autoritatea celor mai riguroase spirite, le dădea drept fundamente necesare și neclintite demonstrației existenței lui Dumnezeu, spiritualității și nemuririi sufletului și realității obiective a lumii exterioare. Este profund regretabil că acest scepticism doctrinal, de import străin și de origine protestantă, a putut fi primit cu atâta râvnă într-o țară pe drept cuvânt vestită prin iubirea ei pentru limpezimea ideilor și pentru aceea a limbajului.”**

Să încheiem această Introducere citând cuvântul unui german, Rudolf Eucken:

„Lupta dintre Toma de Aquino și Kant este lupta dintre două lumi, dintre catolicism și protestantism.” (*Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten*, *Kantstudien*, vol. X, 1901).

Filosoful din Jena conchide în favoarea lui Kant.

Să conchidem în favoarea Sfântului Toma de Aquino.

METAFIZICA

CARTEA I — ONTOLOGIA

CARTEA A II-A — COSMOLOGIA

CARTEA A III-A — PSIHOLOGIA

CARTEA A IV-A — TEODICEEA

CARTEA I
ONTOLOGIA

NOËLE M. DENIS-BOULET

CAPITOLUL III
FIINȚA ÎN GENERAL

I. — FIINȚA ÎN GENERAL, NOȚIUNEA PRIMĂ

Metafizica sau filosofia primă se împarte în două părți: **metafizica generală și metafizica specială.**

Cea din urmă studiază în chip aprofundat diferitele ființe ale universului: corpurile neînsufleţite, ființele vii, spiritele.

Metafizica generală studiază **ființa în general, ființa întrucât este ființă**. Ea îi determină primele principii, proprietățile și diviziunile fundamentale.

Studiul ființei: acesta este tocmai sensul etimologic al cuvântului **„Ontologie”**.

Să începem, așadar, prin a da câteva noțiuni sumare de ontologie. Sumare, dar foarte importante: mai întâi în ele însele, din pricina universalității obiectului lor; apoi în raport cu ansamblul filosofiei, care împrumută adesea de la ontologie atât vocabularul, cât și concluziile sale.

Ontologia este știința ființei în general: ce este, așadar, **ființa**?

Trebuie să ne ferim cu grijă de a căuta să ne reprezentăm sub acest cuvânt vreo imagine stranie sau de a-i atribui un sens misterios și extraordinar. Noțiunea de ființă este foarte abstractă, foarte generală și foarte simplă; ea desemnează realitatea în toată întinderea ei și se aplică oricărui real, oricare ar fi natura sau modul său de realitate; într-un cuvânt, la tot ceea ce este.

Această noțiune face, așadar, abstracție de toate particularitățile ființelor; ea este cea mai abstractă dintre toate noțiunile, ceea ce explică faptul că este și cea mai universală.

Ea este de asemenea **prima noțiune a inteligenței**, adică atunci când inteligența începe să gândească, ea gândește îndată ființa; și, după cum a spus J.-J. Rousseau, care totuși nu era metafizician:

„Facultatea distinctivă a ființei inteligente este aceea de a putea da un sens acestui mic cuvânt: este."

Într-adevăr, ideea de ființă este presupusă în toate judecățile noastre, care se descompun toate într-un subiect, un atribut și verbul **a fi**.

De exemplu:

„Acest om merge" = acest om (subiect) ESTE mergător (atribut).

Or, judecând, inteligența noastră atinge realul. Este deci cu neputință să gândim fără ideea de ființă.

Dacă reflectăm, de altfel, ne dăm seama că inteligența noastră nu ar putea avea alt obiect propriu decât ființa sau realul. În toate lucrurile, ființa este ceea ce ea caută, căci ființa este temeiul afirmațiilor sau negațiilor sale, după cum ideea corespunde sau nu cu ceea ce este.

A gândi înseamnă a cunoaște sau a căuta să cunoaștem ceea ce este.

Aceasta se exprimă spunând că ființa este **obiectul prim și direct al inteligenței**; pe ea o atinge inteligența în primul rând și în mod direct în tot ceea ce cunoaște, chiar dacă nu o numește în chip explicit.

Astfel, inteligența se atașează de ființă, iar, reciproc, ființa este **inteligibilă**, adică intră sub puterea de cuprindere a inteligenței și poate, prin sine, să fie cunoscută.

Este ușor de conchis de aici că toate științele și chiar toate cunoștințele intelectuale în general au nevoie de o ontologie adevărată.

II. — ANALOGIA FIINȚEI

Dar, se va spune, cum ar putea o noțiune a inteligenței noastre, oricât de abstractă și de vagă am presupune-o, să se aplice la tot ceea ce este?

Cum s-ar putea aplica noțiunea de ființă, de pildă, lui Dumnezeu, care este **Ființa infinită**, și făpturii, care este o ființă limitată; unui om, care există într-un chip complet și autonom, și unuia dintre mădularele sale, care este parte a unui întreg; gândirii sale, care este un fenomen al spiritului său, și obiectului pe care îl fabrică cu mâinile sale; concepției sale morale despre viață și unei operațiuni financiare pe care o proiectează?

Dumnezeu, lumea, substanța omenească, degetul, firul de păr, gândirea, masa sau vasul, datoria, calculul — toate acestea sunt, într-un anumit fel, ființă, dar în chipuri foarte diferite; și este evident că nu putem introduce toate aceste lucruri într-o singură categorie, într-un singur gen, ale cărui simple varietăți ar fi ele.

De aceea, ființa nu este un gen, nici o noțiune generică.

Noțiunea de ființă nu este o noțiune univocă, ci analogă.

Pentru a înțelege cum noțiunea de ființă se aplică la tot ceea ce este, fără nicio excepție, trebuie, împreună cu Aristotel, să împărțim noțiunile în trei categorii, după termenii care slujesc la desemnarea lor: **termeni univoci, echivoci și analogi**.

Se numește **termen univoc** acela care se aplică în același fel tuturor obiectelor pe care le desemnează. Noțiunea semnificată de el are un conținut perfect determinat și identic.

Termenul **„animal”**, de pildă, este un termen univoc, căci se aplică în același fel vertebratelor și moluștelor.

Ce voiesc să spun, într-adevăr, când spun că un cal este un animal? Voiesc să spun că este un corp organizat, viu, capabil de senzație și de mișcare spontană.

Și ce voiesc să spun când afirm că o scoică este un animal, iar nu, de pildă, un vegetal? Voiesc să spun că este un corp organizat, viu, capabil de senzație și de mișcare spontană, adică reacționând prin mișcare la senzațiile percepute.

Termenul **„animal”** are, așadar, un conținut unic, și anume caracterele comune tuturor animalelor, caractere care constituie în ele viața senzitivă. De aceea noțiunea de animalitate este generică, iar animalele constituie un gen, împărțit, de altfel, într-o mulțime de specii și varietăți.

Există, dimpotrivă, termeni care sunt **„echivoci”**, adică al căror conținut nu este nicidecum determinat.

Astfel, numai prin echivoc, în limba franceză, termenul *demoiselle* desemnează în același timp o femeie necăsătorită și o libelulă; este ușor să găsim exemple asemănătoare în toate limbile.

Noțiunea semnificată nu desemnează nicidecum caractere asemănătoare în diferitele obiecte cărora li se aplică: nu există nicio unitate de conținut.

Or, există o a treia categorie de termeni, intermediară între termenul univoc și termenul echivoc: **termenul analog**.

Acesta posedă într-adevăr o anumită unitate de conținut, dar foarte relativă și foarte imperfectă. Noțiunea nu se aplică diferitelor sale obiecte într-un mod identic. Ceea ce desemnează în ele nu este un caracter comun, ci caractere proprii.

Se poate totuși concepe în mod limpede semnificația termenului analog, căci caracterele proprii pe care le desemnează nu sunt lipsite de raporturi între ele, cum se întâmplă în cazul echivocității.

Aceste raporturi de analogie presupun fie un anumit raport între fiecare dintre aceste caractere proprii și o idee centrală, fie o proporție asemănătoare între elementele particulare care constituie fiecare dintre aceste caractere.

Astfel, în cazul cuvântului **„savant”**, caracterul propriu desemnat de acest cuvânt în expresiile: **„un om savant”, „un procedeu savant”, „un termen savant”** are întotdeauna un raport direct sau indirect cu ideea de știință.

În cazul în care întrebuințez cuvântul **„principiu”** în aceste propoziții:

„Dumnezeu este principiul autorității”;

„Unitatea cantitativă este principiul Numărului”;

„Căldura este principiu al vieții”;

este sigur că Dumnezeu, unitatea și căldura nu sunt principii în același mod și nu posedă caractere comune care să îngăduie clasificarea lor într-un singur gen.

Există însă o anumită **proporție** între diferitele raporturi pe care aceste ființe le au cu ceea ce decurge din ele; iar această proporție este suficientă pentru ca termenul **„principiu”** să fie analog, iar nu echivoc.

Este folositor să înțelegem că, în metafizică, cele mai multe noțiuni sunt analoge. Dacă ar fi echivoce, această știință ar fi imposibilă; dacă ar fi univoce, știința ar fi ușoară, dar nu și-ar mai atinge obiectul, care este propriu-zis infinit.

Noțiunea de ființă este tipul însuși al noțiunilor analoge.

De aceea ea se poate aplica prin analogie la tot ceea ce este, în pofida infinitei diversități a modurilor posibile de a fi.

Dacă aplic noțiunea de ființă unui om și gândirii sale, de pildă, nu voiesc să spun că ele ar avea caractere comune, definibile și identice, ci numai aceasta: gândirea omului are un anumit mod de realitate, după cum omul are un anumit mod de realitate; amândouă **sunt**, fiecare în felul său.

Noi suntem în felul nostru, noi care ne naștem și murim în timp; iar Dumnezeu **este** în felul Său, El care, fiind veșnic, posedă un mod de realitate pe care noi nu-l putem înțelege.

Noțiunea de ființă este prea universală pentru a avea o unitate perfectă asemenea noțiunilor generice. Ea se aplică prin analogie — iar nu prin identitate de conținut — diferitelor categorii de ființe.

Ea poate fi spusă, după cum vom vedea mai târziu, despre **potență și act**, despre **esență și existență**.

Ceea ce trebuie să vedem bine este foarte marea universalitate a acestei noțiuni de ființă, care se află deasupra tuturor categoriilor posibile. De aceea se spune că este **transcendentală**, pentru că transcende sau depășește genurile cele mai universale.

Există oare noțiuni care să aibă aceeași universalitate ca ființa?

Dacă există, ele nu pot desemna, evident, decât calități, proprietăți ale ființei atât de fundamentale, încât orice ființă, întrucât este ființă, să le posede; căci numai ființa se poate spune despre toate.

Aceste **proprietăți transcendentale ale ființei** nu desemnează în realitate altceva decât ființa însăși, considerată sub un anumit aspect; iar aceste aspecte transcendentale sunt, de altfel, foarte puține la număr.

Se pot număra patru:

unul, adevărul, binele, frumosul.

Aceste noțiuni sunt, evident, analogice, asemenea noțiunii de ființă.

CAPITOLUL IV
TRANSCENDENTALELE

I. — UNITATEA

Unitatea are aceeași universalitate ca ființa; orice ființă, prin sine, este una, din moment ce nu este divizată.

Unitatea semnifică, așadar, **absența diviziunii** și desemnează ființa întrucât este nedivizată.

Dar această indiviziune poate proveni fie din absența părților, atunci când ființa este simplă — acesta este cazul lui Dumnezeu și al sufletului —, fie din unirea părților, atunci când ființa este compusă din elemente care ar putea fi separate — acesta este cazul omului, care este compus din două părți separabile prin moarte: sufletul și trupul.

Unitatea este, așadar, mai mult sau mai puțin perfectă, după cum ființa este mai mult sau mai puțin perfectă.

Să observăm că unitatea despre care este vorba aici nu este nicidecum **unitatea cantitativă sau matematică**, principiu al numărului, căci cantitatea este o categorie particulară, iar unitatea metafizică despre care vorbim aici se aplică deopotrivă și ființelor care nu pot fi nici măsurate, nici numărate.

Ea are, așadar, o întindere cu mult mai mare.

Cât despre unitatea matematică, ea se deduce din unitatea metafizică, cu anumite particularități în plus.

De altfel, unitatea ontologică înseamnă proprietatea prin care o ființă este una sau nedivizată în ea însăși și nu privește nicidecum o opoziție sau o comparație cu alte ființe din aceeași specie, ceea ce este propriu unității matematice, principiu al numărului.

În sfârșit, să reținem sensul profund al acestei prime proprietăți a ființei.

Ființa care nu mai este una încetează să fie.

Dacă este simplă sau indivizibilă, nu-și poate pierde unitatea decât nimicindu-se. Dacă este compusă, pierzându-și unitatea, ea se descompune, adică se corupe și moare, făcând loc unor ființe noi.

II. — ADEVĂRUL, CERTITUDINEA, EVIDENȚA

Am spus mai sus că inteligența are drept obiect direct și prim ființa sau realul: ființa este ceea ce ea caută și atinge în toate demersurile prin care cunoaște.

Reciproc, ființa poate fi numită **inteligibilă**, adică, prin sine și prin natura sa, este susceptibilă de a fi atinsă de o inteligență — omenească, îngerească sau dumnezeiască.

La această proprietate a ființei se face aluzie atunci când se spune că ea este **adevărată**.

Dar, pentru a înțelege sensul acestei expresii, este necesar să vedem bine că există două adevăruri: unul, **adevărul ontologic**, care se spune despre ființa însăși; celălalt, **adevărul logic**, care se spune despre inteligență, despre gândire sau despre judecată.

Să pornim de la limbajul curent.

Dacă spun că acest aur este **aur adevărat**, aur veritabil, voiesc să spun că, în el însuși, posedă cu adevărat natura aurului și că este, prin urmare, susceptibil, prin natura sa reală, să răspundă concepției spiritului meu atunci când gândesc: **„aur"**, precum și tuturor exigențelor acestei concepții.

Dimpotrivă, atunci când spun că această propoziție:

„Omul trebuie să-și disciplineze patimile"

este adevărată, voiesc să spun că ea exprimă o gândire adevărată; iar această gândire este astfel pentru că reprezintă în mod adecvat ceea ce

există în natura lucrurilor, și anume necesitatea ca omul, dată fiind natura sa de om, să-și disciplineze patimile.

În primul caz: **„aur adevărat”**, este vorba despre **adevărul ontologic sau real**; în al doilea caz: **„această propoziție este adevărată”**, este vorba despre **adevărul logic**, sau adevărul gândirii.

Este limpede că gândirea nu este adevărată decât prin conformitatea sau adecvarea ei la real, la ființă. Dar, spunând că ființa are proprietatea de a fi adevărată, în măsura în care este, și că această proprietate este transcendentală, voim să spunem că pretutindeni unde există ființă, oricare i-ar fi natura, această ființă este prin sine susceptibilă de a fi atinsă, mai mult sau mai puțin desăvârșit, de o inteligență, astfel încât gândirea să poată recunoaște propria sa conformitate cu ființa după ce a cunoscut-o.

O ființă care nu ar avea niciun adevăr nu ar fi cu adevărat ființă și, nefiind în niciun fel ființă, nu ar fi.

Arama aurită nu este aur adevărat, dar este aramă aurită adevărată și, prin urmare, este adevărată prin sine.

După cum unul este identic cu ființa, adăugând ideea indiviziunii sale, tot astfel adevărul este identic cu ființa, adăugând ideea capacității sale de a fi atinsă de o inteligență, dacă există una destul de puternică pentru aceasta.

Se poate observa, într-adevăr, că ființa, pentru a fi adevărată, nu are nevoie să fie atinsă în fapt și în act de o inteligență. Este de ajuns să poată fi astfel atinsă, căci realul nu are nevoie să fie cunoscut pentru a fi adevărat, pe când gândirea, pentru a fi adevărată, are nevoie de

obiectul său; și chiar dacă s-ar desfășura în concepții măreațe, ea nu ar fi adevărată atâta vreme cât aceste concepții nu ar corespunde realului — sau nu ar fi realizate, dacă este vorba despre ideea unui lucru de făcut.

În fapt, Gândirea pururea actuală a lui Dumnezeu se întinde asupra întregii ființe, fără nicio excepție, iar această Gândire creatoare, departe de a fi măsurată de realul creat, îl măsoară și îl întemeiază în adevăr.

În Dumnezeu se află adevăratul și ultimul fundament al adevărului ontologic.

Dar, dacă ne limităm aici la adevărul logic omenesc, vom spune că el este, într-o anumită ordine, o consecință particulară a adevărului ontologic, oarecum după cum unitatea matematică este, în ordinea cantității, o aplicare a unității ontologice.

Adevărul logic constă, așadar, în **conformitatea spiritului cu realul**, cu condiția ca această conformitate însăși să fie cunoscută și afirmată de spirit.

Atunci când gândirea noastră își reprezintă un obiect fără a afirma că acel obiect există sau poate exista, există poate conformitate între gândirea noastră și real, după cum există asemănare între portret și model, dar nu există încă adevăr, căci spiritul își reprezintă ceva fără să afirme nimic.

Nu există adevăr prin simplul fapt că îmi reprezint ideea de Bunătate; ar mai trebui să atribui bunătatea unui subiect care o posedă cu adevărat.

Și nu există eroare prin simplul fapt că îmi reprezint un centaur, căci îl pot reprezenta fără a afirma că există altfel decât în imaginație sau în marmură.

Aceasta se exprimă spunând că **adevărul logic omenesc rezidă în judecată și în raționament**, care nu este decât o înlănțuire de judecăți.

Nu trebuie confundate **adevărul și certitudinea**.

Adevărul rezidă într-o conformitate reală și cunoscută a spiritului cu lucrurile; certitudinea este pur și simplu o stare a spiritului care exclude îndoiala.

Suntem siguri atunci când aderăm la o propoziție fără nicio teamă că propoziția contradictorie ar putea fi adevărată; iar certitudinea poate fi legitimă sau nu.

Putem cunoaște un adevăr fără a avea certitudine asupra lui și, reciproc, vai!, putem fi siguri de o eroare.

Dar nu trebuie confundate nici **evidența și certitudinea**, ceea ce se face adesea.

După cum tocmai am explicat, certitudinea este pur și simplu o stare a spiritului, iar această stare poate fi rezultatul unor cauze diferite. Există, așadar, mai multe feluri de certitudine.

Una este produsă de intuiția simțurilor — astfel suntem siguri că vedem această călimară înaintea noastră.

Alta este produsă de mărturia altuia: certitudinea că nu suntem înșelați; mărturiile trebuie însă supuse criticii, de aceea această certitudine este susceptibilă de eroare.

Alta provine din intuițiile fugitive și intime ale conștiinței; aici trebuie să ne păzim de imaginația și sensibilitatea noastră.

În sfârșit, alta este produsă de **evidența obiectului**.

Evidența este, așadar, o proprietate a adevărului, prin care acesta ni se impune prin propria sa strălucire, constrângând spiritul să-l vadă.

Nu toate adevărurile au proprietatea de a fi evidente prin ele însele; acest lucru este adevărat numai despre principii, precum axiomele, de pildă, care se arată prin ele însele, astfel încât inteligența, dacă nu voiește să se mintă pe sine și să-și facă silă, nu poate ajunge să le nege.

Voința le poate nega, dar rațiunea nu.

Este ușor de conchis că cea mai legitimă certitudine naturală este aceea pe care o produce **evidența obiectivă**, înțeleasă în adevăratul ei sens, care este destul de restrâns.

Aceasta se numește **certitudine metafizică**.

Dar ar fi cu totul fals să adăugăm că celelalte feluri de certitudine — fizică, istorică, morală etc. — ar fi nelegitime. Ele sunt valabile în ordinea lor.

Se întâmplă chiar ca adevărurile cele mai înalte — acelea ale credinței, care ne fac să cunoaștem viața infinită a lui Dumnezeu —, deși nu sunt nicidecum evidente prin ele însele spiritului omenesc, să producă

totuși în el, printr-o lumină a harului, o certitudine mai puternică decât oricare alta și infinit de legitimă, deși numai în parte rațională.

III. — BINELE

În ceea ce privește binele, ca și în privința celorlalte transcendentale, să înlăturăm îndată o posibilă confuzie: **binele ontologic** despre care vorbim aici nu este identic cu binele moral.

Binele moral privește numai voința omenească și se restrânge la domeniul conștiinței; aici însă este vorba despre **binele universal**, care convine tuturor ființelor.

Aristotel a definit binele:

„Acela spre care tind toate lucrurile."

Tendința sau apetitul nu este exact ceea ce numim dorință, căci dorința este sau poate fi conștientă, pe când lucrurile lipsite de sensibilitate și chiar cele neînsuflețite sunt înzestrate cu anumite apetituri, cu anumite tendințe prin care își realizează sau tind să-și realizeze propria dezvoltare, propria perfecțiune.

Apetitul natural, adică tendința fundamentală a oricărei ființe către propria sa perfecțiune și către ceea ce i-o poate procura, este ceva esențial și universal.

Binele va fi, așadar, obiectul apetitului în general, fie că este vorba despre apetitul natural, fie despre apetitul conștient.

Dar să precizăm: care poate fi acest obiect?

Să ne amintim că orice ființă tinde să se dezvolte, să se desăvârșească, să se perfecționeze, într-un cuvânt, să-și realizeze virtualitățile prin anumite schimburi, active sau pasive, cu lumea exterioară.

Va fi **„bine" pentru ea** tot ceea ce va putea îndeplini față de ea acest rol de realizare, de îmbogățire sau, în termeni filosofici, de actualizare.

Va fi **„bine" în general**, iar nu numai bine pentru o anumită ființă, tot ceea ce va avea în sine ceva prin care să realizeze, să îmbogățească, să actualizeze; adică orice ființă, în măsura în care este ființă, în măsura în care este actuală și reală.

Vedem, așadar, că binele are aceeași întindere ca ființa; căci nu există ființă, nu există nimic real care să nu poată sluji drept obiect unui apetit sau unei tendințe, care să nu aibă în sine ceva prin care să poată desăvârși, realiza sau perfecționa o altă ființă.

Și nu există ființă care să nu fie, într-un anumit fel, propriul său bine, adică să nu tindă să persevereze în ființă și să se dezvolte.

Dar trebuie observat că o ființă nu este în mod necesar pentru ea însăși un bine prim.

Astfel, partea preferă în mod firesc întregul sieși — mâna se expune pentru a păzi trupul —; instinctul ființelor vii tinde mai mult către conservarea speciei decât către aceea a indivizilor; iar făptura Îl preferă

în mod normal pe Creator sieși, El fiind **Binele absolut, scopul și rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor**.

Binele ontologic este, așadar, identic cu ființa, în măsura în care aceasta este considerată ca **obiect al puterilor apetitive**, după cum adevărul era identic cu ființa în măsura în care aceasta era obiect al inteligenței.

Aici este vorba despre apetit în general: tendințele naturale ale corpurilor neînsuflețite — afinități chimice, proprietăți etc. —, tendințele vitale ale vegetalelor, instinctele și apetiturile sensibile ale animalelor, voința necesară și voința liberă la om.

Binele se împarte în mod esențial — adică din punctul de vedere al acestei apetibilități înseși care îl constituie — în:

bine onest, bine util și bine delectabil.

Binele onest și binele delectabil, sau plăcerea, satisfac apetitul cu titlu de **scop**; binele util, cu titlu de **mijloc**.

Dar binele onest — cuvântul nu este luat aici în sens moral, ci într-un sens universal — este constituit de lucrul dorit însuși, în timp ce binele delectabil este constituit de repausul apetitului în acel lucru bun.

Binele moral este obiectul voinței libere. El poate fi definit ca un anumit bine ontologic particular, acela al naturii omenești ca atare, însă în măsura în care este voit și urmărit în mod liber.

Răul, fiind contrariul binelui — care, în realitate, este identic cu ființa — nu poate fi nimic pozitiv.

El se definește prin **privațiune**, adică prin absența unui bine pe care un anumit subiect ar trebui să-l posede, deoarece acel bine este conform naturii subiectului respectiv.

IV. — FRUMOSUL

Să spunem câteva cuvinte despre **frumosul transcendental**, care este o specie particulară de bine.

Binele este obiectul puterilor apetitive în general, pe când frumosul este obiectul unui bine propriu anumitor facultăți, facultățile de cunoaștere, precum simțurile și inteligența.

Aceste puteri, deși ordonate către cunoaștere, sunt înzestrate, ca toate ființele reale, cu apetit natural: ele tind către ceea ce le convine și se odihnesc în acel lucru; iar frumos se va numi ceea ce le place, adică ceea ce le convine.

Frumosul nu se confundă cu **Adevărul**, care exprimă numai adecvarea cunoscută dintre lucruri și spirit.

Aici este vorba despre o convenienţă între anumite lucruri și **tendințele naturale ale spiritului**.

Frumosul este, așadar, mai degrabă o specie de bine; însă facultățile al căror bine este el — inteligența și simțurile superioare — sunt prin natura lor capabile de dezinteresare, adică, fiind facultăți de

cunoaștere, sunt eminamente obiective și se complac în calitățile intrinseci ale obiectului.

Care sunt, așadar, calitățile obiectului care plac facultăților de cunoaștere?

Ele se rezumă în general la o anumită **armonie sau proporție**.

Facultățile de cunoaștere procedează, într-adevăr, sesizând multiplul și diversul sub o anumită unitate.

Lucrurile armonioase sau proporționate, adică acelea care comportă unitatea unei anumite multiplicități de elemente, sunt, așadar, cele care plac inteligenței, vederii și auzului, ca fiind conforme tendinței lor naturale.

Inteligența este aceea care percepe în primul rând frumosul, dar îl poate percepe fie în ordinea spirituală, fie în ordinea sensibilă.

În acest din urmă caz, simțurile, ca slujitoare ale rațiunii, sunt instrumentele perceperii frumosului și îl percep intuitiv și direct, fiind prin ele însele acordate cu armonia obiectelor care le corespund.

Dar aceasta presupune o strânsă unire între spirit și simțuri; de aceea simțurile inferioare — gustul, mirosul și pipăitul —, fiind mai direct ordonate către necesitățile vieții vegetative decât către cunoașterea dezinteresată a naturii, nu sunt capabile să se ridice până la perceperea frumuseții.

Este ușor de înțeles că **frumosul este un transcendental**; se poate spune chiar că este rezumatul celorlalte.

Nu am arătat oare că orice lucru, pentru a fi, are nevoie de unitate?

Iar spiritul care, conformându-se realului, cunoaște Adevărul, pentru că ființa este obiectul său, ar putea oare avea un alt bine propriu decât ființa însăși, în măsura în care multiplicitatea ei, reală sau virtuală, se reduce la acea unitate superioară care constituie frumosul?

Dar atunci există tot atâtea specii de frumusețe câte genuri de ființe există pe planuri diferite, iar frumosul nu poate fi redus la o esență determinată.

Se vede de asemenea că el nu poate fi definit prin sensibilitate sau prin iubire, decât dacă prin acestea se înțelege însăși tendința facultăților de cunoaștere.

CAPITOLUL V
PRINCIPIUL NON-CONTRADICȚIEI SAU AL IDENTITĂȚII

LEGE FUNDAMENTALĂ A REALULUI

Am voit să insistăm asupra proprietăților fundamentale ale ființei sau transcendentale — unul, adevărul, binele, frumosul — nu numai din pricina interesului pe care îl prezintă fiecare dintre ele în particular, ci mai ales pentru a obișnui spiritul să considere ființa sub aspecte diferite și să-i vadă bine universalitatea. Prin analogie, am spus noi, se spune ființa deopotrivă despre Dumnezeu, despre un arbore și despre o virtute; tot prin analogie adevărul se aplică unui lucru adevărat, unei judecăți adevărate și unui raționament adevărat, unei teorii și unei afirmații adevărate. Tot prin analogie voi numi „bine" pentru pasăre sămânța care o va hrăni și „bine" pentru om faptul de a se sacrifica pentru dreptate; sau voi numi „frumos" un monument construit cu măiestrie, un cântec și un procedeu de demonstrație. Există o mulțime de moduri de a fi „unul": mădularele unei ființe vii nu sunt „una" în același fel ca o societate, o simfonie sau un sistem de filosofie. Tot astfel există o nesfârșită varietate de moduri de a fi adevărat, bun, frumos. Dar orice ființă posedă aceste proprietăți în măsura în care este: în stare rudimentară, dacă este rudimentară; în stare perfectă, dacă este perfectă.

Înțelegând bine aceasta, putem înțelege de asemenea că, oricât de diversă ar fi ființa, ea se opune întotdeauna și pretutindeni în același

chip negației sale: **neființei sau neantului**. Neantul nu este un spațiu gol și nici ceva ce s-ar putea imagina, fie și vag; el este pur și simplu negația ființei, adică nu este în niciun fel. Ideea pe care ne-o formăm despre el are drept punct de sprijin ființa pe care o neagă. Neantul nu este, așadar, contrariul ființei, după cum caldul este contrariul frigului sau ziua al nopții; el este **contradicția** ființei, adică o neagă pur și absolut, fără a-i adăuga nimic altceva, și este incompatibil cu ea. Astfel, din considerarea primei idei, ființa, și a negației ei, neantul, spiritul desprinde în chip inconștient prima judecată, care este și primul dintre toate principiile și care constă în afirmarea incompatibilității absolute dintre ființă și neființă. Acesta se numește **principiul non-contradicției**. Acest principiu este cunoscut prin sine, deși filosofii l-au putut formula în chipuri puțin diferite. El poate fi enunțat astfel:

„Ființa nu este neființa."

„Același lucru nu poate, în același timp și sub același raport, să fie și să nu fie."

Prin urmare:

„Orice ființă este ea însăși."

„Orice ființă este una și aceeași."

Acest principiu este absolut cert, deoarece nu poate fi negat fără contradicție, ceea ce este propriu absurdului. De aceea spiritul omenesc aderă în mod natural la el. El este, de altfel, legea fundamentală a gândirii: o gândire încetează să mai fie gândire prin faptul că se contrazice și identifică astfel ființa cu neființa. Dar ceea ce

trebuie văzut bine este că, lege a gândirii fiind, acest principiu este totodată și, înainte de toate, **legea realului**, căci, după cum spunea foarte vechiul filosof grec Parmenide:

„Ființa este, iar neantul nu este."

CAPITOLUL VI
POTENȚA ȘI ACTUL

I. — SCHIMBAREA. NECESITATEA NOȚIUNII DE POTENȚĂ

Nu este oare aici un simplu joc de cuvinte fără adevărată semnificație? se va spune. Nicidecum; iar pentru a înțelege aceasta este de ajuns să părăsim pentru o clipă abstracția metafizică și să ne aruncăm privirea asupra lumii. Lumea se înfățișează, înainte de toate, ca un amestec mobil de elemente. Totul se schimbă în natură: anotimpurile urmează anotimpurilor, iar ființele vii nu încetează să apară, să crească și să piară.

Or, ce este schimbarea? Dacă încercăm nu să ne-o reprezentăm în mod sensibil, ci să o analizăm prin inteligență, ea ne apare, lucru curios, ca un fel de amestec de ființă și neființă. Un lucru care se schimbă, de pildă zăpada care se topește, este în același timp zăpadă și

nu este zăpadă, este apă și nu este apă. Nu există oare aici o încălcare a principiului non-contradicției? Potrivit acestui principiu, un lucru nu trebuie oare să fie ceea ce este, fără a putea în același timp să nu fie ceea ce este? Și apoi, pentru ca apa să provină din zăpadă, nu trebuia oare ca zăpada să fie deja apă? Altfel, am avea o anumită ființă, apa, care ar proveni dintr-un absolut „non-apă", dacă este îngăduit să ne exprimăm astfel. Nu înseamnă aceasta a face ființa să provină din neființă și a identifica ceea ce este cu ceea ce nu este? Dar dacă zăpada era deja apă, cum se poate spune că devine apă și că se schimbă? Pentru a fi apă, ar fi fost de ajuns, se pare, să rămână ceea ce era.

Schimbarea, devenirea, sunt fapte foarte simple și atât de obișnuite, atât de fundamentale în experiență, încât nu căutăm să le explicăm. Totuși, ele i-au pus în încurcătură pe filosofi, deoarece par să se opună principiului non-contradicției, un lucru care se schimbă fiind în același timp și nefiind ceea ce este. Mai mult, pare să existe contradicție în faptul că, pentru a deveni o anumită realitate, lucrul trebuia în același timp să fie deja și să nu fie încă acea realitate. Asemenea considerații l-au determinat pe marele filosof Aristotel să împartă ființa în **ființă în act și ființă în potență**.

Până acum nu am împărțit ființa; nu am considerat în ea decât aspecte atât de universale, încât se aplicau oricărei ființe reale sau posibile. Acum ajungem la o diviziune, iar această diviziune este cea mai universală dintre toate. Nu mai considerăm pur și simplu aspecte ale ființei și încă nu considerăm diferitele ei genuri; îi studiem **stările fundamentale** și, prin urmare, începem să o împărțim, rămânând totuși în domeniul transcendental, adică absolut universal.

Filosofii din vremea lui Aristotel fuseseră atât de impresionați de opoziția dintre ființă și devenire sau schimbare, încât ajunseseră fie să o nege pe una, fie să o nege pe cealaltă. Sau respingeau mărturia simțurilor spunând:

„Ființa este una și nemișcată."

Sau renunțau la sesizarea ideii de ființă, spunând numai:

„Totul curge."

Aceasta, observă Aristotel, pentru că nu se făcuse deosebirea între **ființa în act și ființa în potență**. Zăpada care se topește și devine apă era într-adevăr apă în potență. Astfel, apa nu a ieșit dintr-un pur „non-apă", ceea ce ar fi de neînțeles, ci dintr-o **„apă în potență"**. Dar schimbarea a fost necesară pentru ca ea să devină apă în act. În general, schimbările pe care le observăm în natură nu dovedesc că ființa nouă provine din neființă și nici din ființa în act, ci arată că **ființa în act provine din ființa în potență**. Astfel, pentru a lua un exemplu izbitor, atunci când avem de-a face cu o adevărată transformare, adică cu înlocuirea într-o ființă a unei forme sau naturi cu o altă formă sau natură, există un substrat, un subiect al schimbării; iar acest substrat este o ființă pur în potență, pur potențială: **materia primă**.

II. — POTENȚA ȘI ACTUL: ÎMPĂRȚIRE ȘI RAPORTURI

Vom reveni în cosmologie asupra acestei teorii a materiei și formei și asupra teoriei complete a devenirii și mișcării. Dacă facem aluzie la ele aici, este pentru a ajuta să se înțeleagă că ființa se împarte în mod necesar în **potență și act**. Lumea experienței noastre ne conduce la această idee de ființă în potență. Dar, odată ce am dobândit-o, este de ajuns să considerăm ideea de ființă pentru a înțelege că există două moduri de a fi: fie a fi într-un chip complet, desăvârșit și cu totul real, fie **a putea fi**.

A putea fi înseamnă încă a fi într-un anumit fel, căci a putea fi nu înseamnă a fi nimic. Dovada este că există lucruri cu totul imposibile, dacă este îngăduit să ne exprimăm astfel, sau, mai bine spus, putem numi — fără să le gândim cu adevărat — imposibilități absolute, precum un cerc pătrat sau un număr infinit. Aceste imposibile nu numai că nu există, ci nici nu pot în niciun fel să fie; ele nu participă în niciun fel la ființă. Dar printre lucrurile posibile există unele care sunt posibile unei anumite naturi și nu alteia sau care depășesc puterile oricărei naturi și sunt posibile numai lui Dumnezeu.

Să fim din nou atenți la această idee de **„a putea fi”** sau de potență. Ea poate avea multe forme diferite, căci putem fi un lucru în moduri diferite, și anume activ sau pasiv, în anumite împrejurări sau în altele etc. Ceea ce este cel mai important aici este să înțelegem că **actul și potența sunt într-adevăr două moduri de a fi, două stări ale ființei**, care se opun amândouă neființei și se opun una alteia. Amândouă sunt ființă și, prin urmare, amândouă se opun neființei.

Într-adevăr, dacă actul, adică ființa completă, desăvârșită și cu totul reală, este mai real și, prin urmare, mai mult ființă decât potența, aceasta din urmă, fiind un „a putea fi", nu este nicidecum nimic și participă astfel în mod real la ființă. Dar ea este o realitate diminuată, o ființă inferioară și imperfectă, căci, dacă este ceva să poți fi, nu este nicidecum același lucru cu a fi în act și, ca să spunem astfel, nu este nimic în comparație cu aceasta: **a fi în act**.

Deși amândouă se opun neantului, actul și potența se opun deci în mod absolut unul altuia; și este ușor de văzut că aceeași ființă nu poate fi în același timp în act și în potență sub același raport, deși aceeași ființă poate foarte bine să fie compusă din potență și act, din elemente potențiale și elemente actuale. Potența este realmente ființă, ea este reală; și totuși, prin sine, este infinit inferioară actului. O potență care nu ar fi niciodată actualizată nu ar avea nicio valoare; ea ar fi și totuși ar fi ca și cum n-ar fi. Înțelegem, așadar, că potența este **relativă la act**; ea este pentru act, în vederea actului și nu este decât prin raportul său cu acesta. Fiind numai relativă la act, noi nu o putem cunoaște decât prin act, printr-un fel de comparație, opoziție și raport față de act.

Am defini bucuros actul drept:

„ceea ce este în mod real și complet"

iar potența drept:

„ceea ce poate trece la act".

Dar tocmai din această pricină conceptul de potență este delicat și subtil. Nu trebuie să reducem potența la neant sub pretextul că o

opunem actului. Există **potențe reale**; este adevărat că ele nu există singure și sunt, ca să spunem astfel, alipite unui act: astfel materia subzistă prin formă, iar esența prin existență, după cum vom explica mai târziu. Dar dacă nu trebuie să reducem potența la neant, nu trebuie nici să o reducem la act sub pretextul de a-i păstra realitatea. Nu trebuie să ne-o reprezentăm ca pe un germene care ar exista deja pe deplin format în lucruri. Sămânța este într-adevăr o plantă în potență, dar este o sămânță în act și, în act, nu este decât o sămânță.

Există cazuri în metafizică în care avem de-a face cu **potențe pure**, care nu sunt nimic în act, care nu sunt act sub niciun raport. Imaginația nu vede nimic în ele, dar inteligența continuă să spună:

este un început de ființă; este ființă reală, deși nedesăvârșită și relativă la o desăvârșire ulterioară; este ființă, dar ființă în potență.

Potența și actul sunt diviziuni prea fundamentale ale ființei pentru a putea primi definiții propriu-zise. Ele nu sunt genuri. Actul poate fi descris:

„ceea ce este în mod deplin".

Nu trebuie confundat cu ceea ce se numește în limbajul curent „act", adică acțiune sau operație. Cât despre potență, ea nu trebuie înțeleasă numai în sensul de putere activă. Există două feluri de potență: **potența activă și potența pasivă**. Astfel, inteligența mea este o potență activă, deoarece, pentru a gândi în act, îi este de ajuns să lucreze, iar ea este astfel cauza eficientă a actului său: gândirea. Apa rece, dimpotrivă, nu este decât în potență pasivă față de căldură, căci

poate deveni caldă, dar cu condiția de a suferi în mod pasiv efectul focului, agent exterior care va fi cauza eficientă a căldurii în ea.

Dar, fie activă, fie pasivă, **nicio potență, în măsura în care este potență, nu poate trece singură la act**. Pentru aceasta este necesară intervenția actului. Astfel, în exemplul citat, dacă inteligența se pune în mișcare pentru a gândi, aceasta se întâmplă pentru că a intervenit o ființă în act, interioară sau exterioară. Acest principiu este foarte important, dar aici nu putem decât să-l semnalăm.

Cât despre simpla **posibilitate**, adică faptul că un lucru nu este imposibil prin sine, deoarece nu implică nicio contradicție — astfel, un munte de aur este posibil —, aceasta nu constituie o adevărată potență. Ea se numește **posibilitate logică**, deoarece din punct de vedere logic apare ca realizabilă. Dar pentru ca ea să fie realizată ar trebui să existe o ființă reală având potența activă de a o realiza; ea ar fi atunci în potență activă în acea ființă. În măsura în care este pur și simplu posibilă, ea nu participă la ființă decât într-un alt mod, mai îndepărtat, pe care îl vom explica mai târziu: ea nu este o potență reală, precum materia sau precum voința mea.

Numai Dumnezeu este Act Pur: în mod veșnic, tot ceea ce El este este pe deplin și infinit realizat.

CAPITOLUL VII
ESENȚA ȘI EXISTENȚA

Pornind de la un fapt, schimbarea, am ajuns să împărțim ființa în **„ființă în act”** și **„ființă în potență”**. Putem ajunge la o altă împărțire, tot atât de fundamentală, deși mai puțin universală decât cea dintâi, considerând un alt fapt: **multiplicitatea**.

Lumea, într-adevăr, ni se înfățișează ca multiplă: dacă orice ființă este una și aceeași, ființa luată în ansamblu, cel puțin așa cum o experimentăm noi, nu este nici una, nici aceeași. Ideea de unitate este, de altfel, aceea de indiviziune, iar noi o dobândim pornind de la ideea de diviziune, care se obține îndată ce, puși în contact cu lucrurile, constatăm că ele diferă și se deosebesc unele de altele.

Sub un anumit raport, ele se aseamănă întrucâtva: în măsura în care toate **sunt**, toate există. Dar ceea ce este una nu este ceea ce este cealaltă; ele diferă prin ceea ce sunt.

A este A; A nu este B. Aceste simple constatări determină deja ideea de ființă, incluzând îndată în ea diversitatea esențelor.

Existența este faptul de a fi, actul de a fi; **esența** este ceea ce este, ceea ce este un lucru și, prin urmare, natura sa intimă, exprimată prin definiția sa, atunci când aceasta este posibilă.

Esența și existența sunt, așadar, elemente distincte ale ființei: cea dintâi este diferită în ființele diferite, iar cea de-a doua este asemănătoare în ele.

Este important să avem o idee foarte limpede despre esență și despre caracterele sale. Să considerăm ființa unui om real. În această ființă, inteligența noastră poate descoperi, prin analiză, două elemente: existența, datorită căreia natura omenească este realizată aici, și această natură omenească însăși, care constituie esența.

Esența răspunde la întrebarea:

„Ce este aceasta?"

la care, în cazul de față, trebuie să răspundem:

„Este un om."

Or, ce este omul?

Filosofia răspunde:

„Este un animal rațional."

Această definiție este excelentă deoarece situează specia omenească într-un gen mai întins — animalul — și caracterizează această specie prin ceea ce o deosebește propriu-zis: rațiunea, rădăcina în ea a tuturor caracterelor specifice.

Conținutul esenței **„om”** este, așadar: **„animal rațional”**. Cine nu vede că, modificând acest conținut, schimbând unul dintre caracterele esențiale, obținem o altă ființă, cu totul diferită de cea dintâi?

Aceasta se exprimă spunând că **esența, prin sine, este necesară și imuabilă**, căci, modificând-o, o distrugem și obținem o altă esență, după cum, adăugând unui număr o singură unitate, obținem un alt număr.

Spunând că esența este necesară, nu voim, desigur, să spunem că ea există în mod necesar, ci că este necesară **ca esență**. Astfel, poate exista sau poate să nu existe acel animal care este omul, acel metaloid care este fosforul; dar, pentru ca un om să fie, pentru ca fosforul să fie, trebuie ca toate trăsăturile esențiale ale naturii omenești sau ale naturii fosforului să fie realizate împreună. Și aceasta, dacă o cercetăm bine, apare ca o simplă consecință sau aplicare a principiului non-contradicției.

În același sens se spune că **esența este indivizibilă**. Esența este concepută de spiritul nostru ca un ansamblu de note compatibile între ele și prezentându-se ca un întreg. În acest sens se spune că ea este **inteligibilă**.

Am spus că obiectul prim al inteligenței este ființa; dar ființa de care inteligența se atașează cel mai mult, aceea pe care o urmărește până acolo încât face din ea însuși obiectul științei, este **esența**, determinarea proprie a ființei fiecărui lucru.

Nu cunoaștem în chip desăvârșit esențele; există chiar unele pe care le ignorăm cu totul. Dar știm că toate ființele au natura lor și că există în toate ființele un element, esența, care este prin sine **posibil și**

inteligibil, adică poate exista fiindcă nu cuprinde nicio contradicție intrinsecă și, pentru aceeași rațiune, poate fi cunoscut și înțeles.

Într-un cuvânt, se dă numele de **esență** oricărei determinări a ideii de ființă care, fiind conformă principiului non-contradicției, poate exista și poate fi atinsă de inteligență.

Este limpede că, printre esențe, unele există în fapt, iar altele sunt numai posibile. Pentru simplificare, acestea din urmă se numesc **posibile**. Ele nu posedă nicio existență reală, ci sunt numai în spirit.

Nu putem decât să semnalăm aici o teză care se demonstrează riguros, și anume că spiritul nostru, care concepe posibilele, nu este suficient pentru a le cauza și nici pentru a le constitui ca posibile și că, prin urmare, ele au un anumit fel de ființă în însăși Inteligența dumnezeiască, care le gândește, și în Esența dumnezeiască, din care ele nu sunt decât participări.

Cât despre **esența reală**, dacă ea există, aceasta înseamnă că este într-un anumit fel actualizată prin faptul că posedă existența. Esența reală, pe de o parte, și existența care o actualizează și îi dă ființa, pe de altă parte, sunt, așadar, două elemente cu adevărat distincte în lucruri.

Esența nu poate fi reală decât unită cu existența; dar ea nu este existența, nu devine existență, ci rămâne ceea ce este și își păstrează natura. Dovada este că toate esențele diferă, pe când existența este numai **actul de a fi**, comun tuturor.

Apare astfel că esența și existența sunt două elemente metafizice, unul potențial și celălalt actual, unite inseparabil și totuși imposibil de

confundat, după cum sunt întotdeauna o potență și actul care o desăvârșește.

Esența este aceea care există; ea nu ar putea fi reală singură, dar nu este existența.

Vom vedea întreaga importanță a acestei teze în Teodicee. Dumnezeu, care este **Actul Pur**, este și singura Ființă care nu are în Sine o esență potențială, căci **Esența Sa se identifică cu Existența fără margini**.

Existența creată, dimpotrivă, este limitată de esența potențială care îi este unită. Prin esență ea este aceasta și nu aceea, posedă o natură restrânsă la anumite determinări particulare. Dar **Existența pură**, nefiind limitată de esență, este infinită.

Toate făpturile sunt, așadar, compuse din potență și act; **numai Dumnezeu este Act Pur**.

Dar, printre făpturi, există unele mai mult sau mai puțin simple. Îngerii, de pildă, comportă o compunere din esență și existență. Ei sunt deci mai puțin simpli decât Dumnezeu, fiecare având o natură limitată. Dar sunt mai simpli decât corpurile, căci esența corporală, după cum vom vedea în Cosmologie, este ea însăși compusă dintr-un element potențial, **materia**, și un element actual, **forma**.

Rezultă de aici că, în lumea corpurilor, esența nu este identică cu forma, ca în lumea spiritelor. Forma determină specia, natura specifică a unei ființe; dar materia potențială care i se adaugă desemnează diferiții indivizi.

Rezultă mai întâi că, în lumea corpurilor, pot exista mai mulți indivizi din aceeași specie, ceea ce este cu neputință în lumea spiritelor pure, unde fiecare înger constituie singur o specie. Nedeosebindu-se prin materie, spiritele se deosebesc prin formă, care constituie singură esența lor, în timp ce aceeași natură specifică poate fi participată de mai mulți subiecți materiali distincți.

Se dă numele de **„supozit"** esenței considerate ca **„ceea ce este"**, adică drept subiect concret al existenței. În lumea corporală, supozitul comportă materie și formă; el este individual, pe când termenul **„esență"** desemnează cel mai adesea, într-un mod abstract, natura specifică.

Atunci când un supozit este înzestrat cu inteligență, cu voință și, prin urmare, cu o conștiință desăvârșită de sine, el primește numele de **„persoană"**.

CAPITOLUL VIII
SUBSTANȚA ȘI ACCIDENTUL

Numărul esențelor reale și posibile este propriu-zis imens. Ele pot fi totuși clasificate în genuri, după caracterele comune pe care le pot prezenta. Din gen în gen, se ajunge la zece genuri supreme ale ființei, cărora Aristotel le-a dat numele de **categorii**.

Studiul categoriilor face parte din obiectul Ontologiei, căci genurile supreme sunt totodată diferitele moduri de a fi între care se împart toate lucrurile create. Dumnezeu este în afara și deasupra categoriilor.

Nu trebuie să ne mirăm de aceasta, deoarece deja împărțirile ființei în act și potență, esență și existență, nu I se potrivesc și numai transcendentalele se pot spune propriu-zis despre El. El posedă un mod de a fi care Îi este în mod absolut propriu.

Cât despre lucrurile create, ele nu prezintă o infinitate nedeterminată de moduri de a fi: fie sunt **în sine**, adică subzistă prin ele însele fără a fi într-un subiect, fie sunt **într-o altă ființă**, în care subzistă ca într-un subiect.

În primul caz avem o **substanță**.

Exemple: un înger, un om, un cal, un fag, o piatră.

În al doilea caz avem un **accident**.

Exemple: o lățime, o culoare, o asemănare, o acțiune, o mișcare, o emoție, o amintire, o virtute, un viciu, o situație.

Substanța și accidentul sunt ființe, dar substanța este **în sine**, adică nu are nevoie de accident pentru a subzista; ea este, așadar, într-un mod mai desăvârșit decât accidentul. Este evident că un corp este într-un mod mai desăvârșit decât calitățile sale fizice, care sunt trecătoare în el. Un spirit este într-un mod mai desăvârșit decât fenomenele de conștiință al căror subiect este.

Accidentul are nevoie de substanță pentru a subzista; el este în ea și prin ea și nu ar putea nicidecum exista singur. Astfel, culoarea este în obiectul colorat, iar senzația de culoare în cel care vede.

Substanța formează o singură categorie, căci nu există decât un singur mod de a fi **în sine** pentru lucrurile create, în timp ce există nouă categorii de accidente, constituind nouă moduri diferite de a fi în altceva, nouă moduri accidentale distincte de a fi.

Substanța este în sine. Ea se definește:

o esență căreia îi este propriu să existe în sine, iar nu într-un altul.

Ea are două caractere distinctive. Cel dintâi este **de a subzista** (*subsistere*), adică de a fi în sine. Cel de-al doilea este **de a fi subiectul**

accidentelor, de a le purta, de a le susține, de a le comunica într-un anumit fel existența lor reală, de a fi rădăcina și principiul lor, de a fi, pentru a ne exprima prin imagini, în spatele lor sau sub ele, **a sta dedesubt** (*sub-stare*).

Această a doua proprietate a substanței i-a dat numele și, totuși, cea dintâi este încă și mai importantă; căci cine nu vede că substanța nu ar putea susține accidentele dacă nu ar subzista în ea însăși?

Ar trebui atunci ca ea însăși să fie accident în raport cu un subiect prim; dar acel subiect ar fi adevărata substanță. Căci numim substanță **subiectul prim al accidentelor, subzistând în sine**.

Proprietatea pe care o are substanța de a susține accidentele este totuși foarte importantă de considerat, căci ea ne conduce la înțelegerea procedeului prin care ne ridicăm la ideea de substanță. Aceasta se face înțelegând că trecătorul se întemeiază în stabil și permanent. Se face cercetând fondul lucrurilor, căci accidentele pot fi considerate ca alcătuind într-un anumit fel suprafața realului, ele fiind cele care lovesc mai întâi simțurile noastre.

Dar aceste modalități presupun o realitate mai fundamentală, mai profundă, care nu se schimbă atunci când ele se schimbă, care rămâne, care subzistă în sine: **substanța**.

Substanța nu poate fi, așadar, atinsă de simțuri, nici măcar substanța lucrurilor corporale; ea nu este prin sine nici vizibilă, nici tangibilă, deși vedem și atingem un lucru care este o substanță. Căci, deși spunem că o vedem și o atingem, în realitate nu vedem decât culori și figuri și nu atingem decât o suprafață rezistentă sau suplă, solidă sau lichidă.

Spiritul nostru este acela care, pornind de la aceste date percepute, concepe fundamentul lor drept o **realitate substanțială**. Concepție atât de rapidă, raționament atât de simplu, încât bunul-simț este suficient pentru a le săvârși.

Unii filosofi au negat substanța; dar ce poate fi mai lipsit de judecată? Ei nu și-au dat seama că, spunând:

„Nu există decât calități și ansambluri de calități, fenomene și ansambluri de fenomene",

atribuiau fără să observe „calităților", „fenomenelor", într-un cuvânt accidentelor, proprietatea fundamentală a substanței, care este aceea de a subzista.

Crezând că neagă substanța, o așezau pretutindeni și, în realitate, nu negau decât accidentele. Aceasta pentru că spiritul nu se poate lipsi de noțiunea de substanță, care este prezentă în el atunci când spunem:

„un lucru", „ceva", „acest lucru".

Substanța este, așadar, foarte ușor de conceput; este ceva mai delicat să gândim bine accidentele. Contrar substanței, într-adevăr, **accidentul este o esență căreia îi este propriu să existe într-un altul**.

El completează și desăvârșește substanța. Mai degrabă decât o ființă, el este **„al unei ființe"**, spun scolasticii. Aceasta nu-l împiedică să fie real, dar el posedă, într-un anumit fel, o realitate relativă.

Dintre cele nouă categorii de accidente, cele mai importante de cunoscut sunt:

cantitatea, care dă substanței corporale proprietățile de a fi întinsă, măsurabilă etc.;

relația, prin care un lucru este pus în mod real în raport cu un alt lucru;

acțiunea, prin care el lucrează;

pasiunea, prin care el suferă o acțiune;

și, în sfârșit și mai ales, **calitatea**, ale cărei naturi nesfârșit de variate dau fiecărui lucru fizionomia sa proprie, căci calitatea aduce substanței o determinare și un mod particular, fie că este vorba despre calități înnăscute, fie despre calități dobândite.

CAPITOLUL IX
CELE PATRU CAUZE

Se dă numele de **cauză** oricărui principiu pozitiv din care ceva purcede în mod real, potrivit unei dependențe de ființă. „Cauzalitatea" implică, așadar, o dependență de la ființă la ființă. În afara lui Dumnezeu, orice ființă este cauzată, atât substanțele, cât și accidentele. Este important, prin urmare, să vedem bine valoarea și conținutul acestei idei de cauză, a cărei extensiune este tot atât de mare ca aceea a categoriilor.

Este vorba despre un principiu real, pozitiv, iar nu pur negativ, având o influență în producerea și determinarea unui efect. Dar această influență se poate exercita în chipuri diferite. O cauză poate influența sau produce un efect în chip de materie, de formă, de eficiență sau de scop. Există, așadar, patru feluri de cauze: **cauza materială; cauza formală; cauza eficientă; cauza finală.**

Sub o formă sau alta, cele patru cauze intervin în orice producere nouă de ființă, adică în orice efect. Toate patru răspund în mod desăvârșit noțiunii de cauză, deoarece toate patru influențează în mod real, deși fiecare potrivit modului său propriu.

Aristotel a definit **cauza materială**: **aceea din care ceva este făcut, aceea cu care se face ceva**. În sens propriu, este vorba despre subiectul potențial și determinabil al oricărei schimbări fizice: **materia**. Această cauză este „potență"; ea este ca materia pasivă din care cauza activă va croi ființe diferite, ca subiectul plastic care va primi cutare sau cutare determinare.

Prin analogie, se va numi, de pildă, cauză materială a gândirii ansamblul senzațiilor din care spiritul va extrage ideea; cauză materială a unei lucrări, ansamblul „materialelor" din care scriitorul își va alcătui concepția etc. Orice realitate imperfectă, primind o actualizare, o desăvârșire, va putea fi numită cauza materială a ființei astfel obținute.

Dacă **cauza materială** este potență, **cauza formală**, dimpotrivă, este act, luând aici „actul" în sensul său filosofic, explicat mai sus, iar nu în sensul de „acțiune". De îndată ce cauza formală există în contact cu o materie potrivită, ființa este constituită. Materia și forma nu lucrează, așadar, printr-o operație, ci prin simpla lor prezență conjugată, prin ființa lor.

Astfel, ideea călăuzitoare a scriitorului despre care vorbeam este cauza formală a lucrării sale și, de îndată ce ea este concepută, lucrarea este formal constituită, pe când în fișe nu există decât materialmente. Dacă forma și materia sunt unite, lucrul există. De aceea cauza materială și cauza formală sunt numite **cauze intrinseci**, pentru că alcătuiesc ființa produsă, asemenea unei potențe și actului său.

Astfel, în ordinea fizică, actualizarea „căldură" este cauza formală care, unită cu apa, cauza materială, va constitui apa caldă în act. Dar, pentru aceasta, mai trebuie să fi intervenit o ființă în act, de data aceasta

exterioară, pentru a actualiza căldura în cauză, pentru a da naștere acestei forme, pentru a o scoate sau, cum se spune, **a o educe** din potența pasivă a apei; căci potența nu trece niciodată prin sine la act.

Această cauză exterioară este **cauza eficientă**; focul, de pildă, în cazul de față. Exercitarea unei asemenea cauze este cerută în prealabil pentru exercitarea cauzei formale și a cauzei materiale. Cauza eficientă creată lucrează întotdeauna producând o mișcare, adică, în sens larg, o schimbare, deoarece face lucrul să treacă din potență la act; iar mișcarea, în general, este **„actul celui ce este în potență, întrucât este în potență"** (Aristotel).

Efectul ultim al cauzei eficiente nu este însă mișcarea, ci termenul mișcării, noua formă, substanțială sau accidentală, care apare sub acțiunea sa. Reciproc, orice schimbare depinde direct de o cauză de acest fel și, din cauză eficientă în cauză eficientă, trebuie să urcăm până la **Prima Cauză, Dumnezeu**, care este cauza necauzată. De altfel, natura acestei cauze este atât de ușor de cunoscut, încât unii filosofi moderni au voit să reducă orice cauzalitate la modul cauzei eficiente, fie ea cauza formală, cauza finală sau chiar cauza materială.

Cauza finală desemnează termenul în vederea căruia este produs efectul. Ce face ca eu să merg? Desigur, faptul că mușchii mei sunt în mișcare sub acțiunea nervilor motori, care, la rândul lor, ascultă de voința mea: aceasta este seria cauzelor eficiente. Dar, încă o dată, ce face ca eu să merg? Faptul că merg în oraș. Și pentru ce merg în oraș? Pentru că am acolo o datorie de împlinit, un interes sau o plăcere de găsit. Iată o serie de cauze finale.

Aceste două serii, după cum se vede, nu se exclud nicidecum. Este evident că, fără acțiunea nervilor motori, cauza eficientă, nu aș merge; dar nu aș merge nici dacă nu aș avea un motiv pentru a merge, fie și numai pentru a face mișcare sau pentru a mă recrea. Cauza finală este chiar cea mai importantă dintre toate; căci, dacă mișcarea nu depinde direct de ea, ea are totuși întotdeauna un sens: se îndreaptă mereu către un termen.

Cauza finală, care este ultima în ordinea execuției, este prima în ordinea intenției. Mijloacele sunt întrebuințate înainte de atingerea scopului, dar tocmai pentru că se urmărește scopul sunt întrebuințate mijloacele. Iar natura mijloacelor este determinată de natura scopului.

Cum poate lucra cauza finală, de vreme ce nu este încă realizată și, prin urmare, nu este reală în momentul în care începe mișcarea? Ea lucrează, evident, în măsura în care este voită; dar, dacă este voită, deși încă inexistentă, aceasta se întâmplă pentru că este reprezentată inteligenței, care îi conferă o existență ideală. Avem o idee și lucrăm în consecință. Cauza finală, pretutindeni unde există, este, așadar, semnul sigur al **gândirii și rațiunii**.

Nu trebuie însă conchis de aici că ea există numai în acțiunile omenești, deoarece inteligența omului poate concepe binele și poate concepe un anumit scop drept un bine de urmărit. Dacă observăm îndeaproape natura, constatăm și în ea existența cauzelor finale.

Pentru ce posedă animalele cutare organ, de pildă ochiul? Desigur, pentru că au fost născute din părinți care îl posedau ei înșiși și pentru că celulele terminale ale nervilor senzitivi sunt apte să ia cutare configurație și cutare funcție. Dar, chiar dacă știința pozitivă ar fi

capabilă să acumuleze în această privință serii de cauze eficiente și de cauze materiale, ar trebui totuși să răspundem, împreună cu bunul-simț, că, dacă animalele au ochi, aceasta este înainte de toate **pentru a vedea**.

Or, aici există în realitate o adevărată cauză finală; căci, dacă embrionul animalului evoluează potrivit unei anumite legi directoare, aceasta se întâmplă pentru că animalul trebuie să îndeplinească o anumită funcție, să fie apt pentru un anumit fel de viață. Evident, în acest caz nu există o voință omenească pentru a voi scopul și nici o inteligență omenească pentru a-și reprezenta cauza finală și a combina mijloacele în vederea realizării ei. Dar aceasta se întâmplă pentru că **o Voință și o Inteligență mai vaste decât ale omului** prezidează exercitarea legilor naturale și, în general, acțiunea oricărui fel de cauzalitate.

CARTEA A II-A
COSMOLOGIA

DE GERMAINE C. CAPELLE

CAPITOLUL X
MIȘCAREA

Prima parte a acestei lucrări studia, sub numele de **Metafizică generală**, ființa întrucât este ființă. Consideram acolo toate lucrurile sub aspectul lor cel mai general, adică în măsura în care ele sunt pur și simplu, făcând abstracție de orice fel de determinări.

Acum să înaintăm cu un pas și să ne întrebăm care sunt caracterele ființei considerate de acum înainte sub o determinare particulară. Ființa, într-adevăr, se întinde asupra întregului real, dar se găsește în acesta în grade diferite de perfecțiune, potrivit unei ierarhii precise.

Astfel, străbătând cu o privire foarte rapidă scara realului, vedem desprinzându-se, într-o bogăție crescândă, aceste trei trepte esențiale: **materia corporală, sufletul, Dumnezeu**; sau: **„ființa mobilă", „mobilul viu", „Viul imuabil".**

De aici cele trei diviziuni ale **METAFIZICII SPECIALE**: **Cosmologia; Psihologia; Teodiceea.**

COSMOLOGIA, care studiază ființa întrucât este capabilă de mișcare, *ens mobile*, se poate împărți în trei părți: **Mișcarea; Esența corpurilor; Proprietățile corpurilor.**

I. — EXISTENȚA MIȘCĂRII

Aristotel își începe *Fizica* proclamând că observația sensibilă și inducția reflectată ne descoperă, ca fapt indiscutabil și fundamental, existența mișcării în lucrurile naturale (Aristotel, *Fizica*, II, cap. 1; Sfântul Toma, *Comentariu la Fizica*, I, lecția 2). Și, într-adevăr, dacă există o trăsătură izbitoare a universului, atât în afara noastră, cât și înlăuntrul nostru, aceasta este fără îndoială **schimbarea**.

Nu este oare schimbarea „aceea prin care se realizează tot ceea ce se petrece în natură"? De la lumea chimică, unde atomii lucrează fără încetare unii asupra altora, până la domeniul cel mai înalt al gândirii omenești, unde cunoașterea nu se produce, după cum vom vedea în Psihologie, decât printr-o anumită transformare a ființei cunoscătoare în ființa cunoscută, fără a uita fenomenele prin care se săvârșesc, în

regnul vegetal și în regnul animal, generarea, creșterea, asimilarea și coruperea, pretutindeni vedem schimbarea prezidând legile naturale.

Or, filosofii numesc **mișcare** orice fel de schimbare. Partea mișcării este atât de mare în univers, încât unii filosofi au făcut din ea însuși fondul lucrurilor. Heraclit, prin celebrul aforism **„Nu ne scăldăm de două ori în același fluviu"**, a lansat în Istoria Filosofiei această teorie a curgerii perpetue, pe care domnul Bergson o reia în zilele noastre. Să nu vedem aici, fără a insista, decât o nouă mărturie despre universalitatea mișcării. Pe de altă parte, filosofii care neagă existența mișcării, precum Parmenide și Spinoza, se izbesc de contradicții inevitabile și se opun formal mărturiilor bunului-simț.

II. — TEORIA MIȘCĂRII

Acest fapt rămâne, așadar: **există în lume mișcare, schimbare**. Dar ce este schimbarea? Pentru a o înțelege, să reluăm cunoscutul exemplu al lui Aristotel. Iată un om care, din neștiutor cum era, devine instruit: aici există schimbare, există mișcare.

Putem deosebi trei stadii în această schimbare, trei faze în această mișcare. Într-un prim stadiu vedem un om neinstruit care dispare; într-altul, un om instruit care apare; iar între cele două se așază starea intermediară, proprie devenirii. Astfel, orice mișcare este caracterizată prin trei momente: **punctul de plecare; trecerea; punctul de sosire.**

Dar, pe de o parte, mai multul nu poate proveni din mai puțin, nici neantul singur nu poate crea ceva; prin urmare, neinstruitul nu poate deveni instruit numai prin faptul că este neinstruit. Pe de altă parte, devenirea nu poate fi cauzată de punctul de sosire care, prin ipoteză, nu există încă, deoarece, din momentul în care acesta există, devenirea încetează. Prin urmare, instrucția pe care omul nostru o va poseda nu explică nici ea, prin sine singură, schimbarea care s-a produs în el.

Astfel, nici punctul de plecare, nici punctul de sosire nu dau socoteală de trecere. Iar a respinge această trecere înseamnă a nega mișcarea de care mărturisește experiența noastră zilnică. Soluția acestei dileme, după cum cititorul va fi găsit deja, este oferită în Metafizică de luminoasa teorie a **actului și potenței**.

Dacă, într-adevăr, instrucția ca atare nu există în neinstruit — căci atunci ar fi instruit —, ea există totuși în el într-un anumit fel: există **în stare de potență**. Și astfel, ceea ce face posibilă în acest om noua stare de instruit nu este neantul instrucției, ci **instrucția în potență**. Fără această potență de a deveni instruit, starea de instruit nu ar apărea niciodată în acel om: nu orice ființă este capabilă să devină instruită.

Dar până acum nu am explicat decât devenirea. Or, există numai devenire în mișcare? Să considerăm din nou exemplul nostru. Trebuia ca însușirea de instruit să existe în potență în cel neinstruit, dar aceasta nu este totul. Am văzut că neinstruitul dispare, moare, ca să spunem astfel, pentru a face loc celui instruit.

Or, dacă ar exista o ruptură totală între cei doi, încă nu am înțelege mișcarea; pentru ca să existe cu adevărat schimbare, trebuie ca **aceeași ființă** să fie cea care, în același timp, dispare și apare; iar, pentru a

evita contradicția, trebuie ca aceasta să se petreacă sub raporturi diferite.

Cel neinstruit moare și cel instruit se naște; dar omul însuși, independent de raporturile sale cu instrucția, rămâne, continuă să existe. Este una și aceeași ființă care a suferit schimbarea; altminteri am avea două ființe diferite și nu o ființă care trece dintr-o stare în alta, o ființă în mișcare.

Or, în orice schimbare există astfel ceva care rămâne și ceva care dispare; în orice devenire, ceva stabil și ceva în mișcare. Aceasta înseamnă, fie spus în treacăt, că mișcarea, oricât de universală ar fi, nu ar putea fi totală și nu ar putea cuprinde întregul real, după cum afirmă unii.

Dacă am căuta explicația ultimă a mișcării numai în mișcare, nu am găsi-o; **mișcarea nu devine inteligibilă decât dacă se sprijină pe un fond stabil**. De aceea nu studiem aici mișcarea ca atare, ci **ființa în mișcare**.

Or, această ființă, tocmai pentru că este în mișcare, nu poate fi simplă; ea trebuie să fie compusă din două elemente esențiale. Unul joacă rolul de **materie** și rămâne sub transformările al căror subiect este ființa; el ține locul potenței — în cazul nostru, omul despre care este vorba. Celălalt, pe care îl vom numi **formă**, apare sau dispare potrivit împrejurărilor; el este propriu-zis un act.

În exemplul nostru, forma „instruit" se unește cu materia „om" în schimbarea pe care acesta o suferă. Astfel, putem spune, împreună cu scolasticii, că principiile sau cauzele oricărei mișcări sunt în număr de trei: **materia; forma; privațiunea formei.**

Sau, în mod concret: **omul; calitatea de instruit; faptul că acest om este lipsit de această calitate în momentul în care începe mișcarea.**

Putem de asemenea să înțelegem, cu ajutorul celor pe care le știm deja despre act și potență, definiția peripatetică a mișcării: **„actul ființei în potență, întrucât este în potență"**, adică în măsura în care își părăsește punctul de plecare și se pune în drum către punctul său de sosire.

III. — CELE PATRU SPECII DE MIȘCARE

Înainte de a studia ființa mobilă în ea însăși, să ne oprim o clipă asupra mișcării. Scolasticii deosebesc patru feluri de schimbare: **1° schimbarea care are loc în substanță: generarea și coruperea; 2° schimbarea care se produce în cantitate: creșterea sau micșorarea; 3° schimbarea potrivit calității: alterarea; 4° în sfârșit, schimbarea potrivit locului: mișcarea locală sau mișcarea propriu-zisă.**

Luată în sensul ei cel mai general, mișcarea nu este numai transportarea dintr-un loc în altul, ci orice trecere dintr-o stare în alta, fie că această trecere este succesivă sau instantanee, fie că una dintre stări este negativă sau pozitivă.

Să ne închipuim o plantă. Un grăunte de polen fecundează ovulul și iată o **schimbare substanțială**, deoarece apare o ființă nouă care

înainte nu exista. Planta încolțește, crește și ne oferă astfel un exemplu de **creștere**. Dar iată că grăuntele pe care l-a produs este transformat în făină, apoi în pâine: **alterare**. În sfârșit, vântul poartă o sămânță dintr-un loc în altul: **mișcare locală**.

Este curios de observat că mișcarea locală, asupra căreia au insistat mai ales modernii, de la Descartes până la domnul Einstein, este totuși, dintr-un anumit punct de vedere, cea mai puțin interesantă. Mișcarea locală intră, desigur, ca element în celelalte mișcări, în sensul că, de pildă, creșterea cere în mod necesar un spațiu asupra căruia să se poată întinde.

Sub acest raport, mișcarea locală poate fi considerată mișcarea primordială, deoarece celelalte mișcări nu sunt decât diferențieri ale ei. Dar acest punct de vedere nu este nicidecum exclusiv, căci, privită sub un alt aspect, mișcarea locală este, dimpotrivă, **cea din urmă dintre mișcări**.

Într-adevăr, existența succesivă a unui corp în diferite locuri nu ne spune nimic despre acel corp și nu arată prin ce diferă corpul care se mișcă de corpul aflat în repaus. Aceasta deoarece mișcarea locală nu este interioară mobilului și rămâne, pentru scolastici, o **denominație pur extrinsecă**.

Dimpotrivă, mișcarea profundă — substanțială, cantitativă sau calitativă — afectează corpul în mișcare în însăși natura sa, iar nu numai în situația lui față de celelalte corpuri. Este, așadar, îngăduit să socotim că, luând în considerare numai mișcarea locală, mulți filosofi moderni au lăsat în umbră o parte importantă a problemei.

CAPITOLUL XI
ESENȚA CORPURILOR: MATERIA ȘI FORMA

Teoria mișcării ne-a învățat că orice ființă supusă schimbării trebuie să fie un compus din materie și formă.

I. — MATERIA

Să căutăm mai întâi să ne dăm seama ce este **materia primă**, cu ajutorul unor exemple foarte simple: materia este față de formă ceea ce este lemnul, înainte de a fi fasonat, față de mobilă; ceea ce este blocul de marmură încă inform față de statuie; ceea ce este întinderea, care prin sine nu are nicio figură, față de o figură oarecare. Aceasta nu înseamnă însă că lemnul ar fi materia primă. Aceasta din urmă este ceva cu totul nedeterminat; ea este pur și simplu realitatea care se află față de toate lucrurile în același raport în care se află lemnul față de

obiectul sculptat. De aceea Aristotel o definește **„primul subiect al fiecărui lucru"** (*Fizica*, I, cap. X) sau **„ceea ce nu este un anumit lucru, nici calitatea unui lucru, nici cantitatea lui, nici vreunul dintre lucrurile care determină ființa"** (*Metafizica*, VII, cap. III).

Sfântul Toma ne spune că **„materia este potență în vederea unei ființe substanțiale"** (*materia est potentia in ordine ad esse substantiale*) (*Comentariu la Fizica*, I, lecția 15), adică o anumită natură din care se poate produce orice substanță naturală; într-un cuvânt, ea este ceea ce rămâne în ideea noastră despre un lucru după ce, prin gândire, am înlăturat din el mărimea, forma, culoarea etc. Un text al Sfântului Augustin va desăvârși înțelegerea a ceea ce este materia primă: **„Nu Tu, Doamne, m-ai învățat că, înainte de a primi de la Tine forma și distincția sa, această materie brută nu era un anumit lucru? Ea nu era nici culoare, nici figură, nici corp, nici spirit; și totuși nu se poate spune în mod absolut că nu era nimic"** (*Confesiuni*, XII, 3).

Într-adevăr, am văzut că ființa, vorbind în mod absolut, nu putea proveni nici din neant, nici din ființa în act, ci din materia primă; aceasta este, așadar, un termen de mijloc între cele două: **o potență reală de a fi**. Ea este potență pasivă în însăși esența sa, căci îi este esențial, după cum arată definiția ei, să se unească cu o formă și are față de formele esențiale aceeași atitudine pe care o are potența față de act. Pe de altă parte, ea este reală, căci materia, în pofida nedeterminării sale, se deosebește de neant.

Aceasta nu contrazice ceea ce am văzut în Metafizică, și anume că o ființă nu este reală decât în măsura în care este în act; căci, atunci când considerăm, ca acum, materia independent de formă, săvârșim o

abstracție mintală, iar nu o separare reală. Materia pură, ca atare, nu există, într-adevăr, căci s-ar confunda cu neexistența; dar, când intră în compunere cu o formă, ea este reală ca element, fără de care o formă unită cu o materie nu s-ar deosebi de o formă separată. Or, ea se deosebește de aceasta, după cum vom vedea mai târziu.

Din pasivitatea și realitatea materiei prime decurg două consecințe principale. Nefiind determinată prin ea însăși către nicio formă corporală particulară, ea poate primi orice formă; **se bucură de o receptivitate universală**. Ceara moale este susceptibilă să primească un număr nelimitat de peceți; materia este, așadar, capabilă să se unească cu toate formele care îi vor fi prezentate și, chiar informată, rămâne relativ în potență față de celelalte forme. Aceasta îngăduie să fie numită **negativ infinită**.

Dar, pe de altă parte, fiind reală și totodată pasivă, materia reclamă o formă: după cum am văzut, ea nu poate exista singură; orice ființă există în măsura în care este în act. Ea cere, așadar, o formă prin simplul fapt că nu poate exista fără elementul care o actualizează. Scolasticii exprimă aceasta spunând că **materia are un apetit natural pentru formă**.

Totuși, destinarea materiei către formă, potrivit căreia materia există în vederea formei, iar nu forma în vederea materiei, nu împiedică materia să păstreze ceva din natura sa proprie. De aceea Sfântul Toma observă că în materia informată se găsește o îndoită dispoziție: pe de o parte, ea este destinată unei anumite forme; pe de altă parte, păstrează, chiar unită cu aceasta, calități care îi sunt proprii (S. Th., I, q. 76, a. 5, ad 1).

Exemplul Sfântului Toma este dintre cele mai limpezi: lucrătorul, pentru a face un ferăstrău, alege o materie potrivită pentru tăierea corpurilor dure; dar materia pe care o întrebuințează păstrează posibilitatea de a se toci și de a fi atinsă de rugină. Se vede astfel că materia este cu adevărat reală.

Să vedem acum proprietățile materiei prime: **ea este una și permanentă**.

Materia primă este una în măsura în care este ființă; și, deoarece ființa ei este imperfectă, unitatea ei suferă aceeași imperfecțiune. Ea este una, dar nu rămâne astfel decât atâta vreme cât nu este unită cu o formă, adică atâta vreme cât nu este reală. Unitatea ei nu constituie, așadar, o ființă reală, ci rămâne o abstracție a rațiunii; căci nu trebuie confundată unitatea materiei prime ca atare cu proprietatea pe care o are de a sluji drept ultim subiect, proprietate de care nu se poate bucura, firește, decât după unirea sa cu o formă. **„Materia este una prin unitatea rațiunii și a asemănării, iar nu printr-o unitate reală și numerică”** (*Materia est una rationis et similitudinis, non autem reali et numerica unitate*) (Sfântul Toma, *De principiis naturae*).

Mai mult, materia primă nu poate avea în sine nicio formă care să o deosebească de alta; lucrurile se pot transforma unele în altele, se pot asimila unele altora; anumite corpuri chimice slujesc vieții plantelor și animalelor și așa mai departe. Teoria electronică a materiei, aflată astăzi în cinste, îngăduie să vedem în materie o urzeală unică sub aspectele variate pe care le ia în natură. Aceasta este ceea ce înțelegem prin **permanența materiei prime**.

Materia primă este, într-adevăr, permanentă prin faptul că nu devine, ci continuă să fie ceea ce este. Dacă ar lua naștere, ar trebui să existe înaintea ei un principiu din care să poată proveni și care să slujească drept subiect al nașterii sale; dar am văzut că rolul propriu al materiei prime este tocmai acela de a sluji drept subiect tuturor schimbărilor ulterioare. De asemenea, ea nici nu poate pieri, căci, fiind ultimul termen al schimbării, pentru a dispărea ar trebui să fie nimicită.

Materia primă este, așadar, **„negenerabilă" și „incoruptibilă"**. Permanența ei nu provine însă din perfecțiunea sa — după cum eternitatea lui Dumnezeu provine din perfecțiunea Sa —, ci din imperfecțiunea ei, din strânsa înrudire cu neantul pe care i-o conferă potențialitatea sa: acesta, într-adevăr, nu poate în mod vădit să producă sau să deducă nimic prin el însuși. Această permanență cere ca materia primă să fie creată și nimicită de Dumnezeu.

Pentru a încheia cu materia primă, să spunem care este dificultatea proprie cunoașterii ei. Materia primă, neavând nimic sensibil, nu este perceptibilă prin simțuri; numai rațiunea își poate forma o idee despre ea. Mai mult, această idee însăși va fi întotdeauna foarte imperfectă și inadecvată, căci inteligibilitatea unei ființe provine din actualitatea ei, după cum ne învață Metafizica și Psihologia.

Nu cunoaștem, așadar, materia decât ca reziduu al transformărilor substanțiale, ca subiect incomplet care slujește drept bază permanentă devenirii în lumea materială. Imperfecțiunea materiei înseși este aceea care face dificilă cunoașterea ei, iar nu numai slăbiciunea inteligenței noastre: chiar Dumnezeu nu cunoaște materia primă decât indirect, pentru că ea, prin sine, nu este cognoscibilă. Nu putem cunoaște materia decât întorcându-i, ca să spunem astfel, spatele: deoarece nu

are altă rațiune de a fi decât destinarea sa către formă, ea nu va fi cunoscută decât prin raportul său cu forma, prin intermediul cunoașterii formei: **prin analogie cu forma** (*per analogiam ad formam*).

II. — FORMA

Să considerăm, așadar, **forma substanțială**.

În general, forma este, potrivit adagului scolastic, **„actul care aduce existența unui lucru"** sau **„ceea prin care lucrurile sunt determinate la un anumit mod de a fi"**.

Astfel, pentru a relua exemplele noastre de mai înainte: figura care determină întinderea, imaginea care dă marmurei o anumită dispoziție, să spunem aceea de a reprezenta trăsăturile lui Apollo.

Totuși, forma se înțelege în mai multe feluri, potrivit speciei de formă pe care o considerăm. În scolastică se deosebesc **forma extrinsecă și forma intrinsecă**.

Cea dintâi este aceea prin imitarea căreia un lucru este determinat: astfel, statuia reproduce ideea pe care artistul și-o face despre ea. Cea de-a doua influențează din interiorul ființei și o determină prin comunicarea propriei sale ființe, după cum sufletul rațional îl determină pe om.

Forma intrinsecă, la rândul ei, se împarte în **subzistentă și informantă**. Forma subzistentă poate exista în afara unui subiect material — astfel este o făptură îngerească. Forma informantă este aceea care aduce perfecțiunea unui subiect cu care se unește pentru a forma o singură ființă comună; astfel, știința se comunică gândirii unui om pentru a face din acesta o ființă savantă.

Sufletul omenesc este în același timp **subzistent**, întrucât este spiritual, și **informant**, întrucât este unit cu un trup, după cum se va vedea în Psihologie.

În sfârșit, forma informantă se subdivide în **substanțială sau esențială și accidentală**, după cum dă ființa primă și esențială sau ființa relativă și secundară, precum știința, care se adaugă accidental unei ființe.

Să precizăm: orice formă, substanțială sau accidentală, este principiul unei existențe sau al unui mod de existență; dar forma esențială constituie ființa despre care există propriu-zis definiție, de pildă omul; pe când forma accidentală constituie ființa a cărei definiție, în loc să fie fundamentală, implică ideea unui subiect, de pildă căldura. Aceasta nu dă ființa substanțială, ci aduce un mod de a fi și face ca o ființă preexistentă să devină caldă; definiția caldului nu va fi, așadar, fundamentală decât definind un corp cald.

Mai mult, aceste două forme diferă prin aceea că cea dintâi are drept subiect o ființă cu totul în potență; or, cum actul este anterior potenței, forma substanțială este anterioară materiei; în timp ce forma accidentală are drept subiect o ființă actuală, aflată în potență numai sub un anumit raport și, fiind posterioară acesteia, este făcută pentru subiectul său (S. Th., I, q. 77, a. 6).

Trebuie să ne oprim aici mai ales asupra **formei substanțiale**.

Să relevăm diferitele sensuri pe care scolasticii le atribuie acestor cuvinte. Forma substanțială este considerată drept **perfecțiune**, deoarece o ființă își primește perfecțiunea de la forma sa, pe când de la materia sa îi vine numai capacitatea de perfecțiune: marmura informată prin imaginea zeului este, ca statuie, mai perfectă decât blocul inform.

Forma este numită și **act**, deoarece ea este aceea care face ființa actuală, care face un lucru să treacă din potență la act.

Se spune, în sfârșit, că forma este **specia**, deoarece determină un lucru potrivit speciei sale: faptul că un om este om îi vine din caracterele umanității pe care forma de animal rațional le comunică unei materii individuale; în timp ce faptul de a fi Petru sau Pavel provine din materie, după cum vom vedea în legătură cu principiul individuației.

Din aceste trei aspecte ale formei substanțiale decurge un întreit rol în unirea ei cu materia primă: **forma este principiu de ființă, principiu de acțiune și principiu de finalitate**.

Ea este principiu de ființă, dar nu în sensul că ar da existența unui corp, deoarece existența acestuia depinde de materie, de formă și de acțiunea unei cauze eficiente; forma este totuși principiu intrinsec al existenței, căci existența cere o determinare completă și fundamentală, o desăvârșire interioară care nu se găsește decât în formă.

Ea este, de asemenea, principiu de acțiune, deși compusul ca atare este încă acela care lucrează; dar, potrivit principiului că o ființă lucrează în măsura în care este în act, măsura actualității determină măsura

acțiunii, iar principiul actualității este, prin urmare, principiu al acțiunii.

În sfârșit, forma este specie și dă corpului caracterele sale specifice. Prin aceasta îi conferă înclinațiile naturale, scopurile proprii speciei: forma de animal rațional imprimată într-o materie individuală este aceea care împinge compusul să gândească și să voiască.

Acestea sunt funcțiile formei substanțiale; înțelegem astfel de ce scolasticii o definesc **actul prim al materiei**, **ceea prin care substanța este ceea ce este**, ceea ce constituie temelia ființei și rațiunea **quidditații** sale.

Totuși, în pofida perfecțiunii și actualității sale, forma substanțială nu este lipsită de imperfecțiune. Am văzut că materia primă tinde către formă: aceasta este perfecțiunea ei, căci cu cât o materie aspiră mai mult către o formă, cu atât se îndepărtează mai mult de nedeterminarea sa originară.

În cazul formei substanțiale constatăm contrariul: această formă are, într-adevăr, drept scop esențial să se unească cu materia, iar aceasta este o imperfecțiune, deoarece depinde de materie și nu poate exista în afara ei. Unirea cu materia nu este vătămătoare formei; dimpotrivă, îi este necesară. Dar faptul de a avea nevoie de materie trădează imperfecțiunea ei în raport cu formele care se pot bucura de întreaga lor perfecțiune fără unire cu materia.

Materia și forma sunt, așadar, amândouă cauze ale ființei corporale, dar nu în același mod. Forma este pentru ființă cauza sa esențială și formală, care, după cum am văzut, este superioară cauzei materiale. Pentru o statuie a lui Apollo, considerată ca atare, este mai important

să reprezinte trăsăturile acestuia decât să fie din marmură sau din lemn.

Cunoscând astfel forma substanțială, ne putem întreba dacă acest principiu de actualizare este susceptibil de creștere sau de micșorare.

Am văzut că forma fixează o ființă individuală în specia sa; dacă această formă crește sau scade, ea se schimbă, iar ființa pe care o informează își va schimba în același timp specia.

Sfântul Toma compară în această privință formele cu numerele: după cum orice adăugire făcută unui număr îi schimbă specia, tot astfel o perfecțiune adăugată unei forme dă ființei informate de ea o specie nouă (S. Th., I, q. 76, a. 4; I, q. 118, a. 2).

Și după cum 3 nu poate crește fără a înceta să mai fie 3, tot astfel o moleculă de apă nu poate fi mai mult sau mai puțin apă. Trebuie, așadar, să spunem că forma substanțială este, atâta vreme cât rămâne, **indivizibilă**, adică inalterabilă.

Dar, dacă o anumită formă nu variază în ea însăși, formele substanțiale pot avea grade diferite de perfecțiune și se pot rândui în întregul univers într-o ierarhie care merge de la corpurile simple ale lumii anorganice până la om.

Potrivit Sfântului Toma, omul posedă împreună, datorită gradului de perfecțiune al sufletului său, activitățile materiei brute, viața plantei, sensibilitatea animalului și cunoașterea intelectuală.

Astfel, diversității formelor substanțiale, prin opoziție cu unitatea materiei prime, i se datorează diversitatea naturii și, prin aceasta însăși, diversitatea schimbărilor al căror teatru este natura.

III. — COMPUSUL

Totuși, nici materia, nici forma nu sunt ființe sau substanțe; din unirea lor rezultă **o singură ființă, singura reală**, compusă din două părți: una prin care ființa substanțială **„poate fi"**, cealaltă prin care ea **„este"**.

Este absolut necesar să existe un compus, căci fără el schimbarea pe care căutam să o explicăm nu ar exista deloc.

Am văzut, într-adevăr, că materia este permanentă; și forma este permanentă, întrucât, în starea de concept, se află în afara generării și a coruperii: ea este aceea **prin care altceva devine**, iar ea însăși nu devine.

Ceea ce se naște sau moare este întotdeauna **compusul ca atare**.

Cum se unesc materia și forma pentru a alcătui compusul? Potrivit Sfântului Toma, nu există o realitate intermediară care să slujească drept legătură între cele două. Căci, în acest caz, ar trebui încă alți termeni intermediari între formă și termenul de legătură și între acesta și materie, și astfel la infinit. Trebuie, așadar, ca cele două elemente să fie capabile să se unească prin ele însele.

Iar aceasta se înțelege foarte ușor din simplul fapt că forma este actul materiei, iar materia este subiectul formei. Se vede ușor, într-adevăr, că nu există niciun intermediar între ceară și trăsăturile pecetii imprimate în ea, între marmură și imaginea pe care o reprezintă. Or, după cum ideea pe care artistul și-o făcea despre statuie este unită cu marmura în statuia realizată, tot astfel forma substanțială este unită cu materia sa proprie în orice compus natural.

Sfântul Toma dă pentru aceasta o rațiune profundă: materia este potență pentru toate actele potrivit unei ordini determinate; trebuie, așadar, ca ea să posede mai întâi actul care este primul dintre acte; or, acesta nu poate fi decât existența. De aceea materia nu poate fi caldă sau întinsă înainte de a exista. Și, deoarece forma substanțială este aceea care o face să existe, este evident că materia nu poate primi niciun intermediar între ea însăși și forma substanțială înainte de a o primi pe aceasta din urmă (Sfântul Toma, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 6).

Unirea dintre elementele compusului este, așadar, intimă. Dar există oare în acesta ceva mai mult decât simpla adunare a elementelor? Sau, mai exact, ce deosebire există între suma elementelor și compusul constituit?

Am văzut că nici forma, nici materia nu puteau exista înainte de unirea lor. Ele sunt, așadar, incapabile să comunice existența compusului substanțial, căci nimeni nu poate da ceea ce nu posedă. Trebuie deci ca actualitatea ultimă a ființei constituite să-i fie adăugată din afară.

Într-un cuvânt, între elementele prealabile și compusul substanțial există aceeași deosebire pe care am studiat-o în Metafizică între esență și existență, deoarece materia și forma constituie o esență a cărei existență este compusul realizat; materia și forma ca atare sunt în potență în raport cu compusul, cu ființa subzistentă care singură este actuală.

Dar, într-o ființă reală, nu numai că forma și materia se unesc nemijlocit, nu numai că actualitatea este mai mare decât în elementele sale, ci această ființă subzistentă este și individuală, este una și se deosebește de ceilalți indivizi.

Or, ce anume face ca un corp să fie individual? Sau, pentru a întrebuința termenul folosit în Școală: **care este principiul individuației?**

Potrivit Sfântului Toma, acesta este **materia determinată prin cantitate**.

Într-adevăr, o formă corporală este, prin natura sa, aptă să existe în materie; dar, în ea însăși sau în stare de idee, ea este comunicabilă oricărei materii; prin urmare, prin sine, ea nu este nici una, nici multiplă. O ființă individuală cere însă o unitate reală și o incomunicabilitate absolută.

Dacă, așadar, ființa nu este individualizată prin forma sa, trebuie să fie individualizată prin materia sa. După cum am văzut mai sus, materia este subiectul ultim; ea nu poate exista într-un alt lucru ca într-un subiect. Prin urmare, numai ea va putea da formei caracterul de incomunicabilitate necesar individualității compusului.

Odată primită în materie, tocmai pentru că aceasta nu poate, la rândul ei, să fie primită într-un alt lucru, forma devine prin aceasta incomunicabilă. Imaginea lui Apollo va putea fi reprodusă de mai multe ori, dar în marmure diferite; de îndată ce va fi unită cu o anumită materie, ea va constitui împreună cu aceasta o statuie individuală, iar trăsăturile acestei statui particulare nu vor putea fi imprimate într-o altă materie: forma va fi făcută incomunicabilă prin materie.

De aceea, după cum am spus deja, prin forma sa un individ este om și posedă un suflet rațional, dar prin materia sa este Petru și nu Pavel.

Totuși, materia însăși are nevoie să fie individualizată pentru ca să apară separarea reală a ființei individuale, iar nu numai incomunicabilitatea sa. Pentru aceasta va trebui, după cum vom vedea mai departe, ca materia să fie deosebită, „desemnată" prin cantitate, deoarece aceasta posedă individualitatea implicată în însăși esența sa, după cum ne va arăta studiul cantității.

Nu vom încheia, așadar, ceea ce privește principiul individuației decât după ce vom fi considerat cantitatea.

Ne este de ajuns aici să știm, pentru a înțelege bine unirea profundă dintre materie și formă, că forma aduce materiei specificarea și existența, dar că, la rândul său, materia dă formei potențialitatea din care aceasta provine și subiectul datorită căruia nu numai că există, ci este și incomunicabilă.

CAPITOLUL XII
PROPRIETĂȚILE CORPURILOR

I. — CANTITATEA

Să luăm un corp oarecare. Văzându-l schimbându-se, știm deja că este compus din materie și formă. Dar să-l privim din nou: vedem în el anumite proprietăți, o mărime, o culoare, o situare în spațiu și în timp, forțe particulare — gravitație, elasticitate, magnetism —, relații cu celelalte corpuri etc.

Or, dintre toate aceste proprietăți, există una care le domină pe celelalte, deoarece slujește drept intermediar între ele și substanța corporală: **cantitatea sau mărimea**. Într-adevăr, toate proprietățile participă la cantitate, se întind în spațiu și sunt susceptibile de diviziune: un corp nu poate nici să fie colorat fără să fie întins, nici să se miște fără să o facă în spațiu.

Ce este, așadar, cantitatea?

Am văzut în Metafizică faptul că ea este una dintre cele zece categorii sau predicamente, primul dintre accidentele care afectează substanța.

Traducerea exactă a definiției aristotelice a cantității este aceasta:

„Se numește ființă cantitativă aceea care este divizibilă în două sau într-un număr mai mare de părți constitutive, fiecare dintre ele fiind prin natură ceva unul și determinat." (*Quod est divisibile in ea quae insunt.*) (Aristotel, *Metafizica*, V, cap. XIII; Sfântul Toma, *Comentariu la Metafizica*, V, lecția 18).

Sfântul Toma interpretează această definiție punând în lumină sensul ei profund: ceea ce este esențial cantității nu este atât faptul de a fi divizibilă, cât acela de a avea părți de o natură particulară, și anume: părți care pot exista în întreg așa cum sunt și care sunt una și determinate.

Părțile cantității au, într-adevăr, această particularitate: pot fi cunoscute prin ele însele și nu au nevoie de o intervenție străină pentru a se manifesta. Părțile unei linii, de pildă, sunt în aceasta exact ceea ce vor fi atunci când linia va fi împărțită; părțile oricărui alt compus, dimpotrivă, există în acesta într-un alt mod decât atunci când există în ele însele: în apă, oxigenul și hidrogenul nu se află în aceeași stare în care sunt atunci când rămân separate; ele nu sunt acolo în act, ci numai în potență.

Odată admis că un întreg cantitativ este compus din părți precum cele pe care tocmai le-am descris, faptul că el este divizibil decurge în mod inevitabil. Și tocmai pentru că părțile cantității sunt astfel, esența acesteia implică poziția și, prin aceasta însăși, individualitatea, după cum vom vedea mai jos.

Odată stabilită această definiție esențială, dar foarte generală, să vedem pe scurt ce specii cuprinde genul cantității.

Se deosebesc mai întâi **cantitatea discretă** și **cantitatea continuă**.

Cea dintâi este constituită din părți realmente distincte; unitățile sale, în act, sunt exterioare unele altora. Ea se subdivide în **pluralitate**, atunci când unitățile distincte sunt pur și simplu reunite într-o agregare nedeterminată, care nu este ea însăși nici finită, nici infinită — boabe de nisip, de pildă —, și în **număr**, atunci când unitățile sunt numărate și formează un întreg determinat.

Cantitatea continuă are drept unități părți nedistincte, unite în așa fel încât limitele lor se confundă; ea este propriu-zis **mărimea**.

Ea cuprinde **cantitatea permanentă**, ale cărei părți au toate o existență simultană — precum întinderea —, și **cantitatea succesivă**, ale cărei părți se așază unele după altele — precum mișcarea propriu-zisă și timpul.

Vom vorbi mai pe larg despre întindere și despre timp în legătură cu situația particulară a corpurilor. Să spunem aici câteva cuvinte despre cantitatea discretă, care ne va ajuta să înțelegem natura cantității în general.

Numărul, sau cantitatea discretă determinată, poate fi definit drept **cantitatea măsurată prin unitate**.

Or, pentru ca o pluralitate să poată fi măsurată prin unul dintre elementele sale, trebuie ca toate elementele să fie omogene, căci măsurarea se face prin repetarea unității; iar dacă unitatea nu ar fi

identică fiecăruia dintre elementele pluralității, ea nu ar putea să-l înlocuiască succesiv pe fiecare dintre ele.

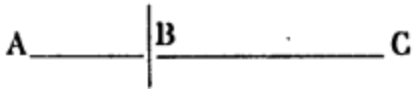
Aceasta este rațiunea profundă, metafizică, pentru care nu se pot aduna decât obiecte de aceeași specie, fracții cu același numitor: pentru a constitui un număr, trebuie întotdeauna să existe în unități un aspect comun prin intermediul căruia aceste unități să poată fi substituite unele altora.

Aceasta înseamnă că **omogenitatea perfectă — cel puțin sub un anumit raport — a elementelor unei pluralități este condiția numărării lor**.

Or, această omogenitate se întâlnește în întregul domeniu al cantității și numai în domeniul cantității. Căci, în acest domeniu, se face abstracție de toate calitățile sensibile care, în realitate, se adaugă cantității.

Într-adevăr, noțiunea de cantitate nu cuprinde decât ideea unor părți absolut asemănătoare, care diferă numai prin ordinea în care sunt așezate.

Astfel, ceea ce spunem despre cantitatea discretă, pentru că este numărabilă, se aplică de asemenea cantității continue întrucât aceasta este măsurabilă: după cum este necesar un aspect comun între mai multe obiecte pentru a forma din ele un număr, tot astfel, pentru a măsura o linie A–C, trebuie ca partea A–B să poată fi raportată o dată, de două ori, de trei ori asupra părții B–C.



și, prin urmare, ca părțile să fie îndeajuns de asemănătoare pentru a putea fi substituite unele altora.

Putem, așadar, conchide — și prin aceasta vom explica definiția pe care am dat-o cantității — că **esența oricărei cantități este de a avea părți omogene, exterioare unele altora**.

Dar ce este atunci unitatea care se aplică uneori pluralității pentru a face din ea o singură cantitate?

În Metafizică am tratat despre **unitatea transcendentală**; aceasta are în comun cu unitatea numerică faptul că amândouă se explică prin absența diviziunii. Dar, în vreme ce unitatea transcendentală afirmă indiviziunea ființei luate în mod absolut și sub toate raporturile, unitatea numerică semnifică indiviziunea în acea parte a ființei care se numește cantitate.

Unitatea numerică este, așadar, o formă analogică a unității transcendentale.

Prin urmare, dacă indiviziunea se găsește într-o cantitate atunci când una dintre părțile sale nu este actualmente separată de alta, indiviziunea care constituie unitatea transcendentală este aceea în virtutea căreia nu se pot distinge în ființă aspecte diferite, forme diferite.

Dar rolul propriu al unității numerice este de a da numărului specificarea sa, punând un termen nedeterminării pluralității: din cea

de-a treia unitate își primește numărul 3 specificarea; prin ea îl cunoaștem și îl desemnăm (Aristotel, *Metafizica*, X, cap. I; Sfântul Toma, *Comentariu la Metafizica*, X, lecția 1).

Numărul este pluralitatea măsurată prin unitate (*multitudo mensurata per unum*).

Dacă aceasta este esența cantității, să vedem acum cum se aplică ea substanței corporale.

Pentru a fi divizibil în fracțiuni omogene, corpul trebuie să posede nu numai cele două părți eterogene și consubstanțiale pe care i le cunoaștem, materia și forma, ci și părți numite **integrante**. Aceste părți nu constituie ființa sa substanțială, ci contribuie la integritatea masei sale.

Or, prin sine, substanța corporală nu are părți integrante. Cantitatea, esențialmente compusă din părți, după cum tocmai am văzut, este aceea care dă corpului condiția primordială de a avea părți exterioare unele altora, adică ordonate și neconfundate unele cu altele.

Datorită acestei condiții primordiale, corpul afectat de cantitate se bucură de compunerea pe care aceasta o comportă, adică de **multiplicitatea potențială**, de divizibilitatea care o însoțește, de măsurabilitate și, în sfârșit, de impenetrabilitate; părțile integrante care îl compun au, într-adevăr, o aptitudine intrinsecă de a ocupa întreaga masă a corpului.

Dar, survenind într-o ființă corporală ca un accident esențial substanței sale, cantitatea îndeplinește un alt rol, dintre cele mai importante.

Am spus, cu privire la principiul individuației, că, dacă materia este principiul individuației în compus, trebuie totuși ca această materie să fie dispusă pentru a îndeplini această funcție.

Într-adevăr, o formă oarecare nu poate fi primită într-o materie decât dacă aceasta se găsește în condițiile cerute pentru existența acelei forme.

Or, cantitatea este aceea care îi furnizează dispoziția primordială indispensabilă primirii formei, după cum demonstrează Sfântul Toma: pentru ca un lucru să existe într-o singură ființă, trebuie să fie **„indiviz în sine și distinct de toate celelalte"** (S. Th., III, q. 77, a. 2).

Am văzut că ființa corporală este indiviză sau incomunicabilă prin materie; adăugăm acum că ea este distinctă de orice alta prin cantitate, deoarece prin aceasta survine diviziunea într-o ființă.

Într-adevăr, o ființă corporală nu se deosebește de alta decât dacă posedă materia sa proprie, materie pe care o posedă exclusiv și pe care nicio alta nu ar putea-o împărți cu ea.

Or, materia este indiviză în ea însăși; din acest motiv, nu pot exista mai multe materii decât dacă cantitatea furnizează principiul distincției, atribuind o anumită porțiune acestei materii și o altă porțiune celeilalte.

Astfel, când se spune că individuația se produce sub influența combinată a materiei și cantității, trebuie să se înțeleagă nu că această combinație ar fi anterioară ființei concrete — ceea ce ar conduce la contradicții —, ci că **„materia, sub influența unui agent**

determinat, devine susceptibilă de această cantitate, în așa fel încât să nu mai fie susceptibilă de cealaltă" (Cajetan, *Comentariu la De ente et essentia*, cap. II, q. V).

Și aceasta nu ar putea-o face niciun alt accident în afară de cantitate, căci numai cantitatea posedă prin sine o anumită individualitate, care provine din faptul că poziția părților este implicată în esența sa.

II. — SITUAREA ÎN LOC ȘI ÎN TIMP

1. — LOCUL

Vorbind despre cantitatea continuă, am spus că, atunci când este permanentă, ea primește numele de **întindere sau loc**.

Este ușor să ne dăm seama ce este locul prin exemplul lui Aristotel: să presupunem că acolo unde acum se află apă vine mai târziu aer; vom vedea atunci că există o realitate distinctă de apă și de aer, care le slujește succesiv drept receptacul. Această realitate o numim **loc** (Aristotel, *Fizica*, IV, cap. I; Sfântul Toma, *Comentariu la Fizica*, IV, lecția 2).

Și astfel nu ne-am fi gândit niciodată să studiem locul dacă nu ar exista o anumită mișcare care străbate spațiul: tocmai pentru că am văzut apa ieșind din vas și umplând, prin curgere, un alt loc, am

observat distincția dintre receptacul și mobil (Aristotel, *Fizica*, IV, cap. VI; Sfântul Toma, *Comentariu la Fizica*, IV, lecția 5).

Locul poate fi definit, așadar, drept **„limita corpului care înconjoară și conține"**, asemenea unui vas, dar unui vas care ar fi el însuși imobil și primul conținător; sau drept **„prima suprafață imobilă a unui corp înconjurător"**.

Într-un cuvânt, locul este cantitatea întinsă, desfășurată pentru a se putea aplica substanței corporale și pentru a-i îmbrățișa, ca să spunem astfel, suprafața.

Să căutăm să înțelegem natura acestui loc.

Ca orice continuu, el trebuie să posede părți divizibile la infinit. Aristotel numește continuul **„ceea ce este divizibil la infinit"** (Aristotel, *Fizica*, IV, cap. I; Sfântul Toma, *Comentariu la Fizica*, IV, lecția 1), căci este imposibil ca întinderea să fie un ansamblu de puncte indivizibile.

Într-adevăr, acestea nu s-ar putea uni, într-un asemenea caz, nici potrivit unei continuități perfecte, nici potrivit unei simple contiguități.

Mai întâi, elementele spațiului pe care îl considerăm nu pot fi continue, deoarece au tocmai drept caracter, pe de o parte, de a avea o situație proprie — altminteri nu ar exista întindere spațială — și, pe de altă parte, de a avea limite indistincte, fără de care nu ar exista continuitate, ci contiguitate.

Or, punctele indivizibile nu au părți; iar dacă au limite indistincte, se întrepătrund în întregime, ceea ce înseamnă negarea întinderii.

Apoi, aceste elemente nu pot fi nici contigue, căci, dacă ar fi, ar avea părți și, prin urmare, ar înceta să mai fie indivizibile.

Trebuie, așadar, să admitem că este propriu oricărui continuu în general și oricărui loc în particular să fie **divizibil și divizibil la infinit**, deoarece nu poate conține un punct indivizibil.

Dar, dacă este astfel, este în măsura în care este compus din părți integrante, iar nu în măsura în care este compus din părți substanțiale; mai mult, dacă este astfel prin sine, într-un caz concret poate să nu fie astfel din punct de vedere fizic.

Totuși, părțile integrante nu se găsesc în loc decât **în potență**, iar nu în act.

Într-adevăr, de îndată ce o diviziune este efectuată într-un spațiu oarecare, de îndată ce elementele continuului se actualizează, aceste părți încetează să mai fie infinite; căci altfel am afirma un infinit în act într-o mărime finită, ceea ce este în mod vădit contradictoriu.

Să luăm o prăjitură și să studiem locul constituit de suprafața ei. În mod teoretic, ea poate fi împărțită într-un număr nelimitat de bucăți: posedă o infinitate de părți în potență. Materialmente însă, va veni un moment în care porțiunea va fi prea mică pentru a mai putea fi împărțită; dar aceasta nu este decât accidental.

Să efectuăm împărțirea: vom avea, să presupunem, douăsprezece părți în act; însă și prăjitura, încetând să mai fie întreagă, nu va mai fi un

tot continuu infinit divizibil, ci va deveni o fragmentare, un ansamblu de părți.

Fiecare parte va fi ea însăși un continuu infinit divizibil, dar nu va rămâne astfel decât atâta vreme cât părțile sale integrante vor fi în potență.

Vom desăvârși punerea în lumină a naturii locului considerând două legi formulate de scolastici:

un corp întins nu poate ocupa în același timp două locuri printr-o prezență circumscrisă și cantitativă;

două corpuri nu pot fi în mod natural în același loc.

1° Într-adevăr, este de esența unei cantități, întrucât este una, să fie indivizibilă; or, dacă ar fi așezată în două locuri diferite, ar fi divizată în ea însăși, adică nu ar mai exista o singură cantitate, ci două cantități continue, două corpuri întinse.

2° Orice loc este umplut de un corp egal cu el; însă conținutul spațiului ocupă în mod necesar întreaga întindere a conținătorului; prin urmare, el este egal cu acesta, care, din această pricină, nu poate primi un alt corp.

Această lege nu contrazice **prezența reală a Trupului lui Cristos în pâinea euharistică**, căci esențialul cantității este, după cum am văzut, exterioritatea părților unele față de altele; faptul de a ocupa un loc propriu nu este decât consecința întinderii, care provine ea însăși din această calitate esențială. Or, prin minune, Dumnezeu poate suprima

proprietățile secundare ale lucrurilor, în vreme ce ar fi incompatibil cu Înțelepciunea Sa să le schimbe esențele.

În sfârșit, înainte de a încheia cu locul, să nu uităm că, pentru a fi real, acesta cere o substanță corporală reală. Am calificat de la început locul drept limită, măsură, conținător; dar trebuie în mod necesar să existe ceva care să fie limitat, măsurat și conținut.

Aceasta înseamnă că nu există loc sau spațiu real în afara lumii reale; că nu există alt spațiu real decât acela pe care ni-l descoperă observația și bunul-simț, și anume: acela care cuprinde **trei dimensiuni**.

Nu negăm nicidecum că spațiul cu N dimensiuni ar fi posibil, conceptibil și chiar folositor de studiat într-o lume imaginară, matematică; dar spațiul real al lumii corporale nu are nici mai multe, nici mai puține dimensiuni decât corpurile înseși, iar acestea nu prezintă nimic altceva decât **lungime, lățime și adâncime**.

2. — TIMPUL

Dar un corp nu este situat numai într-un loc; el este situat și într-un anumit moment al timpului.

Or, și timpul se raportează la cantitatea continuă, dar în măsura în care aceasta este **succesivă**.

Să întrebăm, într-adevăr, experiența obișnuită ce este timpul: ea mărturisește că îl percepem prin intermediul mișcării care se desfășoară în spațiu, astfel încât, atunci când atenția noastră este concentrată până într-acolo încât percepția mișcării este suprimată, timpul ni se pare suspendat.

Tot ceea ce există real în noțiunea de timp se identifică, așadar, cu însăși realitatea mișcării.

Totuși, mișcarea nu este timpul. Acesta constă în distingerea, de către spirit, a anteriorității și posteriorității în mișcare.

Aristotel îl definește:

„numărul mișcării potrivit lui înainte și după" (Aristotel, *Fizica*, IV, cap. 16; Sfântul Toma, *Comentariu la Fizica*, IV, lecția 19).

Dar, pentru a înțelege bine această definiție, trebuie să ne amintim că spațiul asupra căruia se întinde mișcarea, a cărei măsură va fi timpul, este el însuși compus din puncte anterioare sau posterioare unele față de altele.

Mișcarea și timpul au, așadar, o succesiune reală de părți; unele dintre acestea sunt anterioare, iar altele posterioare, dar, în realitate, ele au în succesiunea lor o continuitate atât de desăvârșită, încât anteriorul nu se deosebește prin sine de posterior; tot astfel, într-o linie, din pricina continuității ei, un punct nu se deosebește prin el însuși de altul.

Trebuie, așadar, pentru ca mișcarea și timpul să fie complete, să intervină spiritul.

Mai întâi, el stabilește distincția, iar datorită alegerii sale libere linia se împarte în o mie de părți mai degrabă decât în o sută, iar timpul se numără în zile, ore sau minute.

Apoi, spiritul, actualizând părțile aflate în potență, face posibilă distingerea lor. Într-adevăr, anteriorul și posteriorul nu există într-un

mod determinat înainte de intervenția spiritului, căci părțile timpului, deși sunt reale și nu pur imaginare, sunt potențiale.

Ele nu pot deveni actuale și distincte decât pentru că spiritul concepe, printr-un act unic, părți care se află într-o devenire perpetuă.

Tocmai pentru că spiritul asociază în prezent trecutul, care nu mai este, și viitorul, care încă nu este, aceste două noțiuni de **înainte** și **după** apar ca distincte.

Astfel, filosofii care, asemenea domnului Bergson, fac din curgerea perpetuă, din durata pură, însuși fondul lucrurilor, par să uite că nu ar exista nici mișcare completă, nici timp complet fără spirit; în timp ce este necesar ca acesta să rămână relativ nemișcat în vreme ce timpul curge, pentru ca durata însăși să fie posibilă.

Dar dacă trecutul și viitorul sunt numai potențiale, ce este actual în timp?

Numai clipa prezentă.

Sfântul Toma pune în lumină acest adevăr observând că, dacă timpul corespunde mișcării, clipa corespunde mobilului, care este mai real decât traiectoria pe care o descrie; și, după cum succesiunea pozițiilor mobilului formează mișcarea, tot astfel succesiunea clipelor, așa cum o concepe rațiunea, formează timpul (S. Th., I, q. 10, a. 4, ad 2).

Veșnicia nu este altceva decât o clipă care rămâne, un prezent în afara succesiunii: „veșnicia este ceea ce există în întregime deodată” (*aeternitas est tota simul*) (S. Th., I, q. 10, a. 4).

Acum, care sunt ființele măsurate de timp?

Este limpede, din cele pe care tocmai le-am spus, că timpul măsoară în mod direct mișcarea și, prin intermediul ei, substanțele corporale.

Totuși, timpul nu le măsoară pe acestea întrucât sunt substanțe, căci, ca atare, ele țin de o altă măsură: gradul lor de ființă; ci le măsoară în măsura în care sunt susceptibile de schimbare în timp, sub raportul existenței lor.

„Timpul măsoară ceea ce este în mișcare și în repaus, nu întrucât această substanță este o piatră sau un om, ci întrucât este în mișcare sau în repaus; căci măsura este ceea ce convine în mod propriu cantității; prin urmare, ființa a cărei cantitate este măsurată de timp este ea însăși măsurată de timp." (Sfântul Toma, *Comentariu la Fizica*, IV, lecția 21).

3. — INFINITUL ÎN LOC ȘI ÎN TIMP

Există o problemă legată de aceea a spațiului și a timpului, foarte importantă în Cosmologie: aceea a **infinitului**.

Nu vom face aici decât să o atingem în treacăt.

Infinitul aplicat duratei primește numele de **eternitate**.

Să deosebim mai întâi, împreună cu Sfântul Toma, **infinitul prin negație** și **infinitul prin privațiune**.

Prin infinit prin negație trebuie să înțelegem calitatea acelui lucru a cărui esență este, prin ea însăși, incompatibilă cu orice limită; acesta

este unul dintre aspectele perfecțiunii absolute a ființei. El însoțește actualitatea pură și nu se găsește decât în Dumnezeu. Vom reveni asupra lui în Teodicee (Sfântul Toma, *De Potentia*, q. I, a. 2).

Infinitul prin privațiune este acela al ființei a cărei natură implică o limită, deși, pentru moment, este lipsită de ea; acest infinit nu se găsește decât în lucrurile cantitative.

În privința eternității, trebuie să facem o distincție analogă: **eternitatea pozitivă**, care nu convine decât lui Dumnezeu, umple prin bogăția sa și cuprinde întregul timp, în timp ce **eternitatea negativă** face pur și simplu abstracție de timp și se spune despre ființele a căror esență nu implică un raport cu timpul.

Aristotel și Sfântul Toma enumeră argumentele care pledează în favoarea existenței infinitului potențial, în pofida dificultăților pe care acesta le prezintă. Ele sunt în număr de cinci (Aristotel, *Fizica*, III, cap. V; Sfântul Toma, *Comentariu la Fizica*, III, lecția 7).

1° Timpul a existat întotdeauna și va exista întotdeauna, după Stagirit; iar Sfântul Toma nu găsește în însăși noțiunea de timp nimic care să permită contrazicerea acestei afirmații: astăzi implică ieri și mâine, dar nicidecum o primă zi, în timp ce orice mișcare implică un Prim Mișcător nemișcat.

De aceea Sfântul Toma afirmă că numai credința stabilește faptul că lumea a avut un început (S. Th., I, q. 46, a. 2). Rațiunea este foarte simplă: principiul unei demonstrații este întotdeauna definiția lucrului care trebuie demonstrat; or, orice ființă se definește făcând abstracție de spațiu și de timp; prin urmare, definiția lumii nu conține nimic

care să implice raportul ei cu timpul, în timp ce definiția mișcării implică recursul la Primul Mișcător.

2° Matematicile ne învață divizibilitatea infinită sau indefinită a mărimilor.

3° Generarea și distrugerea ființelor sunt infinite, în măsura în care lumea este negativ eternă.

4° Tot ceea ce este limitat trebuie să fie limitat de ceva; dar infinitul este limita comună a tuturor lucrurilor limitate; în afara lui nu există, așadar, nimic care să-l poată limita.

5° Gândirea noastră poate concepe infinitul, deoarece îl concepe în privința numerelor, mărimilor, spațiului etc.

În general, se poate spune că infinitul există prin faptul că unei cantități date i se poate adăuga întotdeauna și fără sfârșit o cantitate oarecare; cantitatea adăugată este finită, dar adăugarea poate continua fără încetare (Aristotel, *Fizica*, III, cap. VIII; Sfântul Toma, *Comentariu la Fizica*, III, lecția 8).

Aceasta însă cu condiția de a înțelege **infinitul potențial**, iar nu infinitul actual, adică infinitul capabil să primească neîncetat o nouă adăugire, iar nu acela care, în act, nu posedă prin natura sa nicio limită.

Astfel, numărul 3 este potențial infinit, deoarece i se pot adăuga fără sfârșit alte unități; dar actualmente el este delimitat de cele trei unități ale sale.

De altfel, Sfântul Toma scoate în evidență imposibilitatea absolută a unui infinit actual de mărime și de pluralitate; un asemenea infinit nu poate exista în act în totalitatea sa și comportă în mod necesar o succesiune (S. Th., I, q. 7, a. 3-4).

În Teodicee vom vedea cum există **infinitul actual în Dumnezeu**.

Infinitul potențial, asemenea materiei cu care se înrudește prin însăși potențialitatea sa, nu este cognoscibil prin sine, și aceasta din pricina nedeterminării sale: a cunoaște un lucru înseamnă a-l cuprinde în întregime; dar ceea ce nu are o limită actuală nu poate fi circumscris.

Infinitul potențial este, așadar, o imperfecțiune.

III. — CALITATEA

Corpurile sunt afectate de cantitate prin faptul că au o dimensiune și o situație care țin de număr.

Dar ele prezintă și alte caractere, întrucât posedă prin natura lor **calități**, adică proprietăți fie pasive, precum căldura sau forma, fie active, precum forțele care iradiază în afară și îngăduie diferitelor ființe să întrețină raporturi unele cu altele.

Nu este oare natura o imensitate alcătuită din agenți și pacienți, din cauze și efecte?

În timp ce cantitatea, afectând corpurile, face ca părțile lor să fie pur și simplu exterioare unele altora, calitatea situează aceste părți într-un anumit mod și le orânduiește potrivit unei ordini determinate de natura fiecărei ființe.

Calitatea este, așadar, o dispoziție a substanței.

Această dispoziție poate fi esențială sau accidentală, după cum se raportează direct la forma ființei sau o determină în raport cu altceva.

Astfel, ochiul are calitatea vederii deoarece forma sa proprie este aptitudinea de a percepe culorile; în schimb, pupila sa este dilatată sau contractată după cum obiectele pe care le percepe sunt apropiate sau îndepărtate, ceea ce este accidental.

Sabia este tăioasă deoarece este făcută pentru a răni; dar garda ei este împodobită cu anumite însemne pentru că este lucrarea unui anumit meșter sau aparține unui anumit individ, ceea ce nu are niciun raport cu faptul de a răni.

De aceea calitatea ne ajută să cunoaștem lucrul pe care îl afectează.

Dar o ființă este cunoscută întrucât este în act, iar forma este mai ales aceea care actualizează, după cum am văzut. Dacă, așadar, după cum mărturisește experiența obișnuită, calitățile fac și ele cunoscută ființa, aceasta se întâmplă pentru că o actualizează într-un anumit fel.

După cum spune Ioan al Sfântului Toma, **„ceea ce diferența specifică sau forma face în mod esențial, calitatea face în mod accidental, și anume: informează și califică ceea ce este în**

potență și lipsit de formă” (Ioan al Sfântului Toma, *Cursus Philosophicus*, Logica II, q. XVIII, a. 1).

Astfel, după cum cantitatea se înrudește cu materia și, desemnând-o pe aceasta, îi îngăduie să individualizeze o ființă, tot astfel calitatea se înrudește cu forma și, împreună cu ea, actualizează și determină ceea ce califică.

Într-adevăr, tocmai pentru că forma substanțială a sabiei este diferită de aceea a ferăstrăului diferă și calitățile lor; iar aceasta îi îngăduie lui Aristotel să spună că **„calitatea este aceea prin care spunem că lucrurile sunt într-un anumit fel”**.

Odată astfel definită calitatea, să enumerăm diferitele sale specii.

Sfântul Toma, urmându-l pe Aristotel, deosebește, printre calitățile pasive, pe cele înnăscute, pe cele dobândite, dar stabile, și pe cele dobândite și trecătoare; astfel, un om, potrivit acestor diferite calități, poate fi alb, savant, îmbrăcat cu o anumită haină.

Pe de altă parte, printre calitățile active găsim **forțele mecanice**, care se produc la ciocnirea maselor materiale și au drept efect natural comunicarea mișcării — precum greutatea, forțele de respingere și atracție, rezistența —, și **forțele fizice**, în care mișcarea încetează să mai apară drept scop și care determină un mod de a fi străin de mișcare: astfel sunetul, lumina, căldura, elasticitatea, magnetismul.

Dar toate aceste calități nu afectează ființele cu aceeași intensitate.

Or, dacă sporirea cantității se concepe ușor datorită omogenității părților sale, nu la fel stau lucrurile în privința calității, deoarece aceasta nu conține părți omogene.

Trebuie, așadar, să ne oprim asupra creșterii calitative și, în această privință, să deosebim **creșterea prin extensiune** de **creșterea prin intensitate** (S. Th., I-II, q. 52, a. 1-2).

Mulți filosofi moderni s-au înșelat asupra acestui punct, confundând între ele aceste două moduri de variație.

Să luăm un exemplu.

Atunci când știința, în spiritul unui om, crește prin dobândirea unor noțiuni noi, astfel încât el cunoaște un număr mai mare de obiecte, ea sporește printr-un fel de **extensiune**.

Dimpotrivă, atunci când, considerând același obiect, această știință câștigă în profunzime, în claritate și în certitudine, ea sporește în **intensitate**.

Există, așadar, un dublu principiu și un dublu mod de sporire a calităților: unul dintre aceste principii rezidă în forma însăși, iar celălalt în participarea subiectului la această formă.

Primul mod de creștere se produce prin adăugarea unor elemente noi asupra cărora se extinde forma. Dar, în acest caz, forma nu-și schimbă specia. Am văzut, de altfel, că orice formă, ca atare, este inalterabilă.

Nu vom avea, așadar, aici o creștere adevărată: nu vom avea mai multă știință, ci un număr mai mare de lucruri cunoscute.

Al doilea mod de creștere se săvârșește, dimpotrivă, prin aplicarea din ce în ce mai strânsă a formei la subiect; el nu are drept efect răspândirea unei calități într-un subiect, ci face ca o calitate care afectează deja un subiect să-l afecteze mai profund.

„Astfel”, spune Sfântul Toma, **„când o tijă de metal se curbează mai mult, această accentuare a curburii nu provine din faptul că o parte a tijei care nu era curbată a devenit astfel, ci din faptul că întreaga tijă este mai curbată.”** (Sfântul Toma, *De Virtutibus*, a. XI).

Am putea aminti aici un principiu foarte general, care ar lumina acest punct: **un lucru se păstrează și crește sub influența aceleiași cauze care l-a produs**.

Dar ce este aplicarea unei calități la un subiect, dacă nu participarea acelui subiect la o anumită formă?

Or, această participare a luat naștere prin faptul că potențialitatea subiectului față de o formă particulară a fost actualizată sub acțiunea unei anumite cauze; dacă această cauză continuă să lucreze, forma se va actualiza din ce în ce mai mult în subiect și va reduce tot mai mult potențialitatea corespunzătoare.

Astfel, aceste două moduri de creștere pun în lumină în chip deosebit diferența ireductibilă care separă cantitatea de calitate.

Cea dintâi este determinată de caracterele proprii cantității: **juxtapunerea unor subiecți distincți care posedă cu toții aceeași formă**.

Cea de-a doua este determinată de caracterele proprii calității: **reducerea progresivă a potențialității aceluiași subiect, care trece din ce în ce mai mult la actul aceleiași forme**.

Să nu uităm, așadar, că atunci când este vorba despre o creștere calitativă propriu-zisă, calitatea însăși nu variază în specie, ci, rămânând ceea ce este, pătrunde mai mult în subiect.

Tocmai pentru că o calitate nu poate varia în specie, diferitele grade de intensitate sunt eterogene în calitate, în timp ce sunt omogene în cantitate.

Aceasta este ceea ce împiedică măsurarea directă a stărilor calitative: ele nu vor putea fi niciodată măsurate decât prin consecințele lor, iar nu în ele însele.

Termometrul nu indică gradul de căldură în sine, ci dilatarea lichidului, care este consecința acestuia.

Activitățile materiale pe care tocmai le-am considerat constituie, prin desfășurarea lor regulată, **legile naturale**. Acestea se numesc statice sau dinamice, după cum exprimă raporturile unei proprietăți stabile, permanente într-un corp dat, sau stabilesc o relație de la cauză la efect.

Despre ele se va vorbi mai pe larg în Logică, deoarece de regularitatea acestor legi depinde validitatea raționamentelor noastre în toate științele naturii.

Sunt aceste legi necesare și sunt aceste științe certe? Fără îndoială, dar numai în măsura în care pot fi astfel niște legi și niște științe ale căror

obiecte sunt lucruri create care, prin însuși acest fapt, rămân contingente în ceea ce privește existența lor.

Este oare acesta singurul neajuns al științelor particulare? Nu, căci însăși limitarea acestor științe cere intervenția **Cosmologiei**, care este nu numai legitimă, ci și indispensabilă în economia cunoașterii.

După cum am văzut în Introducere, fiecare știință a naturii se așază într-un punct de vedere particular pentru a studia realul sub un unghi determinat și începe printr-un postulat pe care nu îi revine ei însăși să-l cerceteze.

În Matematică se studiază numărul; în Mecanică, mișcarea; în Fizică, transformarea forțelor; în Chimie, transformarea materiei etc.

Or, niciuna dintre aceste științe nu se întreabă ce este cantitatea, mișcarea, forța sau materia, căci metodele lor nu le îngăduie să se oprească asupra acestor întrebări.

Această fragmentare a cunoașterii este incontestabil necesară pentru a face posibilă specializarea, indispensabilă progresului. Dar există totuși aici o stare de lucruri care trebuie îndreptată și un gol care cere să fie umplut.

Or, aceasta este tocmai lucrarea cosmologului: el revine asupra punctelor de plecare ale fiecărei științe pentru a le examina în lumina proprie filosofiei.

Dar, departe de a fi studiat, în această schiță, diferitele puncte de plecare ale științelor naturii — așa cum ar face un tratat de

Cosmologie —, noi nu am făcut decât să indicăm principalele probleme cosmologice.

Și nu vom socoti că am săvârșit prin aceasta o lucrare cu totul nefolositoare dacă cititorul înțelege acum adevăratul rol al acestei părți a filosofiei, care, așezată în vârful tuturor științelor particulare, trebuie să slujească în același timp drept punct de legătură între ele și drept temelie pentru Metafizică.

Aceasta din urmă, știință a ființei întrucât este ființă, este singura, într-adevăr, adevărata știință, **știința științelor**, căci ea cel puțin este riguros necesară, deoarece Creatorul nu ar putea contrazice legile ei

fără a Se nega pe Sine Însuși.

CARTEA A III-A
PSIHOLOGIA

DE S. LEURET, E. DE BEAUCOUDREY, M. ESNÈE

INTRODUCERE

În sens etimologic, Psihologia (*psyché*, suflet; *logos*, tratat) înseamnă studiul sufletului. În uzul curent, începând de la Descartes, semnificația cuvântului este mai restrânsă: el desemnează numai studiul sufletului conștient, adică al sufletului senzitiv și al sufletului intelectiv; *viață psihologică* echivalează astăzi cu *viață conștientă* sau *viață lăuntrică*.

Astfel, Psihologia nu mai este decât o parte, cea mai nobilă, este adevărat, din ceea ce cei vechi desemnau sub numele de Tratat despre suflet, precum *De Anima* al Sfântului Toma sau *Περὶ Ψυχῆς* al lui Aristotel.

Împărțirea Tratatului despre suflet corespunde împărțirii sufletului:

Suflet vegetativ,

Suflet senzitiv,

Suflet intelectiv.

PARTEA ÎNTÂI
SUFLETUL VEGETATIV

DE S. LEURET

CAPITOLUL XIII
SUFLETUL ÎN GENERAL

I. — NOȚIUNEA DE VIAȚĂ

Printre corpurile naturii, unele prezintă aceste particularități: se nasc, se hrănesc, cresc, îmbătrânesc și mor; mai mult, sunt capabile să se reproducă și să asigure permanența speciei.

În timp ce corpurile brute sunt obiectul științelor fizico-chimice, corpurile vii sunt obiectul științelor biologice. Și unele, și altele sunt corpuri, adică materie: materie brută într-un caz, materie vie în celălalt.

Dar viața stabilește între ele o deosebire profundă: **corpurile vii sunt corpuri însuflețite, ele au un suflet**, iar sufletul este o formă de un grad de ființă superior formelor corpurilor nevii.

În adevăr, noțiunea de viață depășește noțiunea de corp viu și chiar noțiunea de suflet. Îngerii și Dumnezeu, care nu au nici trup, nici suflet, trăiesc.

Ce este, așadar, **Viața**?

A spune că ființa vie este o ființă care se hrănește, crește, se reproduce și moare înseamnă, observă Sfântul Toma comentându-l pe Aristotel, a lămuri noțiunea de viață numai printr-un exemplu, cu ajutorul unor semne exterioare; nu înseamnă a-i da o definiție.

Căci viața nu aparține numai ființelor reduse la aceste funcții, precum vegetalele, ci și acelora care sunt capabile de senzație, precum animalele, și acelora care săvârșesc acte de inteligență și de voință.

Astfel, oamenii și îngerii sunt ființe vii, deși aceștia din urmă nu se hrănesc și nu sunt susceptibili de creștere; iar Dumnezeu, fiind **Inteligența și Voința**, este **Viața**.

Numai că noi observăm mai ușor actele ființelor vii inferioare, precum plantele și animalele, decât manifestările superioare ale vieții; de aceea au fost propuse mai întâi semne sensibile pentru a deosebi ființele vii de corpurile brute.

Caracterul dominant al vieții este **mișcarea**.

Acest lucru este atât de adevărat, încât copiii cred cu ușurință că tot ceea ce se mișcă este viu, iar limbajul a consacrat expresia „ape vii" pentru a desemna apele curgătoare.

Dar mișcarea vitală își are originea înlăuntrul însuși al ființei care o produce. **Ființele vii sunt capabile să se miște pe ele însele**, în timp ce cele nevii primesc din afară principiul mișcării lor.

Ce trebuie să înțelegem, mai exact, prin mișcare?

Cuvântul „mișcare” evocă, în primul rând, ideea unei deplasări în spațiu; însă, în limbaj filosofic, acest cuvânt are o semnificație mai întinsă: tot ceea ce se schimbă, tot ceea ce devine este „în mișcare”.

Un corp își poate schimba locul printr-o mișcare locală; el își poate schimba și culoarea sau temperatura; vom spune atunci că este afectat de o mișcare calitativă.

A dobândi o calitate pe care nu o posedai înseamnă a te schimba, a te mișca, a trece din potență la act. Dar a dobândi presupune o lipsă.

Mișcarea este actul care îngăduie unei ființe să dobândească ceea ce nu avea; mișcarea nu afectează, așadar, decât ființele imperfecte. De aceea este numită **actul a ceea ce este imperfect** (*actus imperfecti*).

Și, în acest sens foarte general, mișcarea se înțelege despre toate schimbările care survin în lumea corpurilor și în lumea spiritelor create.

Dar, dacă vrem să înțelegem în ce constă mișcarea vitală, trebuie să cercetăm și în ce fel acțiunea tranzitivă care rezultă dintr-o mișcare se deosebește de acțiunea imanentă, care comportă de asemenea o anumită mișcare.

Săgeata care atinge ținta, apa care se încălzește, ne oferă exemple de mișcări.

Dar mișcările de acest fel au o cauză care se află în afara ființelor mișcate: arcașul este acela care lansează săgeata, focul este acela care încălzește apa.

Există o transmitere, o comunicare de energie sau de calitate, care merge de la cauza mișcării către ființa mișcată.

Cel care dă nu este același cu cel care primește; se săvârșește o trecere de la unul la altul. De aceea o asemenea acțiune este numită **tranzitivă** (din latinescul *transitus*, trecere).

Animalul care digeră și asimilează, omul care încearcă o senzație sau concepe o idee, suferă modificări; nu se poate deci nega faptul că ele sunt sediul anumitor mișcări.

Dar, spre deosebire de acțiunea tranzitivă, asemenea mișcări își au punctul de plecare și punctul de sosire în același subiect.

Astfel încât activitatea nu iese din subiect și chiar dacă împrumută anumite elemente din afară — cum este cazul asimilării sau al senzației — se poate totuși spune că ființa care primește acțiunea sau mișcarea este aceeași cu aceea care îi este cauza, cel puțin cauza principală.

Acțiunea, în loc să treacă dintr-un subiect în altul, rămâne în cel care o produce; de aici numele ei de **acțiune imanentă** (din latinescul *in*, în, și *manere*, a rămâne, a dăinui).

Aici, subiectul care lucrează nu comunică altuia propria sa perfecțiune; el însuși beneficiază de activitatea sa, se îmbogățește și se perfecționează lucrând.

Astfel, activitatea corpurilor brute se reduce la acțiuni tranzitive, în timp ce propriu activității vitale este să fie **imanentă, interioară subiectului** (*motus ab intrinseco*).

Imanența comportă grade.

Cu cât o ființă posedă mai mult în ea însăși principiul acțiunilor sale, cu atât activitatea sa este mai imanentă și cu atât viața ei este mai desăvârșită.

Astfel, viața cuprinde trepte numeroase și inegal depărtate între ele. Ea se ridică de la umilul lichen până la Dumnezeul cel viu, trecând prin om.

Dar, oricât de diferite ar fi multiplele manifestări ale activității vitale, ele prezintă toate un aspect prin care se aseamănă: **imanența lor**.

Un asemenea caracter de unitate, unit cu o diversitate fundamentală, ne arată că noțiunea de viață este **analogică**.

Ea exprimă o perfecțiune care convine tuturor ființelor, de la vegetal până la Dumnezeu.

Teodiceea va arăta în ce fel viața — o viață cu totul spirituală — convine lui Dumnezeu într-un mod eminent.

În *Tratatul despre Suflet* nu este vorba decât despre viața care se află în raport cu trupul.

În această viață trebuie să deosebim grade mai mult sau mai puțin desăvârșite.

Întrucât a trăi înseamnă a se mișca pe sine, putem considera trei lucruri în mișcarea vitală:

1° executarea ei;

2° forma care o produce;

3° scopul care o determină.

De aici rezultă trei moduri de a se mișca, în care înălțimea gradelor vieții depinde de autonomia mai mare sau mai mică a activității vitale.

Viața vegetativă este aceea care manifestă cea mai mică independență și, de aceea, formează gradul cel mai de jos al vieții.

Vegetalul exercită în mod spontan funcțiile proprii vieții organice: asimilează alimente, respiră, se dezvoltă.

Dar sensul și forma dezvoltării sale sunt înscrise în natura sa; ele îi sunt impuse de o inteligență, fără îndoială de **Inteligența dumnezeiască**, dar ca o lege inevitabilă și exterioară lui însuși.

Planta nu posedă decât exercitarea mișcării sale; nu o cunoaște și nu o conduce.

Alte ființe nu numai că săvârșesc prin ele însele mișcările proprii vieții vegetative, ci, mai mult, sunt capabile să se îmbogățească în contact cu lumea sensibilă prin mijlocirea cunoașterii, prin care **„devenim ceea ce cunoaștem”**.

Din aceste cunoașteri se nasc dorințele și tendințele, iar astfel activitatea acestor ființe vii este determinată de ceea ce cunosc, adică de ceva care provine în parte din ele însele.

Animalele, înzestrate cu **viață senzitivă**, posedă o autonomie mai mare decât plantele.

Totuși, le lipsește încă puterea de a domina aceste tendințe, dorințe și instincte pentru a le orândui către un scop voit.

Acesta este privilegiul **vieții intelective**, gradul superior al vieții.

Numai făpturile raționale, înzestrate cu inteligență și voință, sunt în măsură să-și determine ele însele scopul către care trebuie să tindă acțiunea.

Autonomia sau imanența activității este aici deplină.

Studiul acestor trei grade ale vieții, cărora le corespund sufletele **vegetativ, senzitiv și intelectiv**, va forma marile subdiviziuni ale Psihologiei, în sensul *Tratatului despre Suflet*.

II. — NOȚIUNEA DE SUFLET

Înainte de a cerceta în amănunt manifestările diferitelor feluri de viață și pentru a înțelege mai bine sensul însuși al noțiunii de viață, va fi bine să precizăm semnificația tomistă a cuvântului **suflet**.

Activitatea vitală presupune, în ființa care o posedă, o ordine care subordonează și ierarhizează între ele părțile din care ea este alcătuită.

De aceea corpurile vii sunt numite **corpuri organizate**.

Aceasta înseamnă că, în pofida eterogenității elementelor lor, ele sunt înzestrate cu o unitate fundamentală care ține de însăși substanța lor.

Această unitate nu le vine dintr-o grupare întâmplătoare sau exterioară, ci din însăși ființa lor.

Formula **„unul prin sine"** (*unum per se*) exprimă bine această unitate substanțială, care se opune unității unei colecții sau a unui ansamblu accidental: **„unul prin accident"** (*unum per accidens*), cum este, de pildă, unitatea unui ceasornic.

Un ceasornic presupune, desigur, o ordine în asamblarea pieselor care îl compun și, sub acest raport, posedă o unitate, formează un întreg.

Dar ordonarea ansamblului își are rațiunea de a fi în spiritul ceasornicarului care a conceput-o, iar nu în ceasornicul considerat în el însuși.

Ceasornicarul ar fi putut realiza scopul său — o mașină pentru a indica ora — cu tot felul de materiale; ar fi putut înlocui cutare rotiță cu alta.

Elementele care, în fapt, alcătuiesc unitatea ceasornicului sunt reunite într-un mod accidental.

Nu se găsește, în rotițele considerate în ele însele, rațiunea suficientă a ordinii care le unește.

Unitatea ființei vii, dimpotrivă, rezidă înlăuntrul ei. Nu datorită altuia și nici în mod accidental este ea înzestrată cu unitate, căci organismul viu își menține în mod spontan unitatea împotriva forțelor de disoluție care îl înconjoară și, cu aceeași spontaneitate, o restabilește dacă aceasta ajunge să fie momentan compromisă.

Ființa vie este înzestrată cu **unitate substanțială**. Dar principiul unei asemenea unități nu poate fi corpul considerat ca atare.

Într-adevăr, dacă natura corpului ar fi suficientă prin ea însăși pentru a explica această unitate a ființei vii, toate corpurile, pretutindeni și întotdeauna, ar fi vii. Or, experiența ne arată că nu este astfel: există corpuri neînsuflețite, mineralele; iar ființele însuflețite, atunci când își pierd viața, își pierd în același timp unitatea și nu întârzie să se descompună într-o mulțime de elemente chimice.

Trebuie, așadar, să admitem un principiu al unității care să fie în același timp principiu al vieții: acesta este ceea ce numim **suflet**.

Punând în lucrare una dintre noțiunile cele mai fundamentale ale peripatetismului, împărțirea ființei în **act și potență**, am arătat că trupurile naturii sunt compuse din formă și materie, forma corespunzând actului, iar materia potenței.

S-a dat numele de **hilemorfism** acestei concepții celebre și mereu fecunde despre lumea fizică.

Ființele vii nu se sustrag legii generale a compunerii corpurilor, dar, în cazul lor, forma substanțială a ființei lor, aceea care le constituie în specia lor, se identifică cu sufletul.

Și această analogie dintre formă și suflet îl făcea pe Aristotel să spună că, într-un anumit sens, **„totul este plin de suflet"**.

Dar, vorbind cu strictețe, sufletul este o formă de un grad de ființă mai înalt decât formele corpurilor brute.

Aristotel dă sufletului o definiție care ne va îngădui să dezvoltăm conținutul noțiunii, urmând pas cu pas comentariul pe care Sfântul Toma l-a făcut asupra ei.

Aristotel spune:

„Sufletul este actul prim al corpului fizic care posedă viața în potență" (*actus primus corporis physici, potentia vitam habentis*).

Sufletul este **act**; aceasta înseamnă că el este formă și principiu de determinare.

Expresia **act prim** subliniază caracterul substanțial al sufletului.

Mai întâi, prin opoziție cu forma accidentală: sufletul nu este o formă supraadăugată, ci determină însăși ființa și o constituie în specia ei.

Apoi, prin opoziție cu **actul secund**, care indică ordinea operațiilor, în timp ce actul prim indică ordinea ființei, a substanței. **Trebuie să fii pentru a lucra.**

Această formă substanțială este primită, ca într-o materie, de un corp fizic.

Un suflet păstrează, așadar, întotdeauna un raport cu un corp. Aceasta este adevărat chiar și despre sufletul separat de trup după moarte. Și prin acest caracter sufletul se deosebește de spiritele pure.

Dar nu orice corp fizic este susceptibil de a fi unit cu un suflet; pentru aceasta trebuie să **„posede viața în potență"**, iar prin aceasta se deosebește de corpurile brute. Numai corpurile organizate sunt înzestrate cu această aptitudine pentru viață.

Ființele vii au, într-adevăr, o structură mult mai complexă decât corpurile chimice și au, de asemenea, o diversitate mai mare de operații; diversitatea operațiilor atrage după sine diversitatea organelor.

Diversitatea activității într-o ființă este, de altfel, un semn al superiorității formei sale. De aceea, pe măsură ce urcăm pe scara ființelor vii, vedem organele devenind mai complexe și diferențiindu-se.

Organizarea, sau multiplicitatea funcțiilor ordonate între ele, manifestă o perfecțiune a formei ființei vii de care ființa nevie este lipsită.

Iar organele sunt ca niște instrumente în slujba sufletului pentru îndeplinirea operațiilor vieții.

În ideea generală de suflet se pot releva aceste două caractere esențiale:

1° un principiu de viață;

2° raportul cu un corp.

În măreața ierarhie a formelor universului, sufletele ocupă treptele intermediare care se întind de la lumea fizică până la lumea spiritelor pure.

Distanța dintre aceste două lumi este considerabilă și se distribuie în mai multe trepte de înălțare inegal crescătoare.

Un suflet vegetativ prezidează funcțiile vegetalelor; un suflet senzitiv, pe cele ale animalelor; iar un suflet intelectiv, pe cele ale omului.

Este important să observăm aici că unitatea ființei vii cere ca ea să fie informată de un singur suflet.

De aceea animalul nu va avea decât un singur suflet, un suflet senzitiv, capabil să asume funcțiile vieții vegetative în același timp cu cele ale vieții senzitive.

Omul nu va avea, de asemenea, decât un singur suflet, un suflet intelectiv, principiu în același timp al vieții vegetative, al vieții senzitive și al vieții intelective.

De aici axioma care domină întreaga problemă:

formele superioare conțin virtual formele inferioare.

III. — PUTERILE SUFLETULUI

Principiu unic, sufletul își desfășoară activitatea în operații multiple.

Acest fapt de experiență ne împiedică să credem că sufletul ar fi principiul imediat al operațiilor sale.

Într-adevăr, sufletul este în act și, atâta vreme cât rămâne unit cu trupul, acesta este o ființă vie în act: trăiește.

Tot astfel, dacă sufletul ar lucra nemijlocit prin esența sa, ființa însuflețită ar exercita neîncetat toate operațiile sale; or, se întâmplă ca,

fără să înceteze să trăiască, ea să înceteze adesea exercitarea anumitor activități, precum amintirea sau voirea, de pildă în timpul somnului.

Sufletul nu operează, așadar, direct prin substanța sa.

Fiind forma substanțială a ființei vii, sufletul este în act în raport cu aceasta, pentru a o constitui în ființa sa; dar faptul că este ordonat către acte ulterioare nu-i convine potrivit cu ceea ce este actual în el, adică potrivit substanței sale, ci potrivit cu ceea ce îi rămâne din nedeterminare, adică potrivit **potenței** sale (S. Th., I, q. 77, a. 1).

De altfel, definiția sufletului făcea să se întrevadă o asemenea concluzie.

Dacă sufletul este actul corpului care are viața în potență, potențialitatea funcțiilor vitale nu poate conveni sufletului întrucât este act.

Trebuie, așadar, să admitem niște intermediari între substanța sufletului și operațiile sale.

Aristotel, în cartea a II-a a *Tratatului despre Suflet*, atunci când începe să studieze acești intermediari, nevoind să prejudece cu nimic natura lor, se mulțumește să-i numească **părțile sufletului**.

O altă considerație, de ordin mai metafizic, ne confirmă existența acestor părți ale sufletului.

Numai în Dumnezeu, datorită perfecțiunii Sale absolute, acțiunea este identică cu substanța. Dumnezeu lucrează direct prin Esența Sa.

Dar toate substanțele create nu pot decât să participe de departe la perfecțiunile dumnezeiești, iar în ele acțiunea nu aparține ordinii substanței, ci ordinii accidentelor.

Or, potența este întotdeauna în același gen cu actul către care este ordonată.

Rezultă că **„părțile sufletului"**, care sunt în potență față de diferitele operații, sunt, asemenea acestor operații, accidente.

Sufletul nu operează nemijlocit prin sine însuși, ci prin intermediul **puterilor sau facultăților sale**, care îi slujesc ca niște instrumente.

Aceste puteri se deosebesc de esența sufletului precum accidentele de substanță, adică în mod real, iar nu printr-o simplă distincție de rațiune.

Mai mult, ele sunt distincte unele de altele.

Distincția lor, provenind dintr-o determinare, nu poate veni din potențialitatea lor; actele lor sunt, așadar, cele care le diferențiază: **potența se spune în raport cu actul** (*potentia dicitur ad actum*), iar actele însele își primesc specificarea de la obiecte.

Obiectul la care un anumit gen de activitate se raportează nemijlocit și înainte de toate — **prin sine și în primul rând** (*per se primo*) — constituie **obiectul formal al puterii** și slujește la deosebirea ei de orice alta.

Astfel, **culoarea** este obiectul formal al vederii, iar **binele** este obiectul formal al voinței.

Puterile sufletului se împart în două clase.

Unele au drept obiect direct **singularul**, așa cum se prezintă el cu condițiile sale individuale de timp și de loc, **aici și acum** (*hic et nunc*).

Ele se exercită în întregime în planul sensibil și prin mijlocirea unor organe materiale: astfel sunt puterea nutritivă și puterile senzitive de cunoaștere și de apetit.

Ele au drept subiect compusul însuși, format prin unirea sufletului cu trupul.

Celelalte au drept obiect direct nu cutare sau cutare ființă particulară, ci **ființa în întreaga ei întindere: adevărul și binele universale**.

Inteligența și voința se exercită în planul inteligibil.

Ele sunt imateriale, căci rezidă numai în suflet și nu au nevoie, pentru exercitarea operației lor proprii, de organe materiale care să le fie unite în mod intrinsec; de aceea se spune adesea că aceste puteri sunt **inorganice sau hiperorganice**.

După ce am dat o idee generală despre suflet, să abordăm studiul diferitelor feluri de suflete și al puterilor lor.

CAPITOLUL XIV
SUFLETUL VEGETATIV

Vegetalul este un eșantion sau un exemplu al vieții în ceea ce are ea mai simplu și mai primitiv. Din punctul de vedere al rațiunii, o plantă poate fi descrisă ca un întreg compus din părți eterogene, care manifestă semnele vieții prin funcțiile de nutriție, creștere și reproducere. Nimic nu ne îngăduie să credem că vegetalul încearcă senzații; iar prin aceasta se deosebește de animal. Viața vegetativă reprezintă, așadar, gradul cel mai de jos al vieții. Studiul ei va fi foarte folositor pentru o mai bună înțelegere a gradelor superioare, căci funcțiile vegetative persistă în activitatea mai desăvârșită a sufletului senzitiv și chiar a sufletului omenesc. Filosofia organismului slujește astfel drept temelie și, într-un anumit fel, drept punct de plecare al psihologiei propriu-zise.

I. — EȘECUL TEORIILOR MECANICISTE DESPRE VIAȚĂ

Una dintre primele teze care trebuie stabilite pentru a da o explicație satisfăcătoare vieții este **eșecul deplin al teoriilor mecaniciste**.

Problema pare modernă; în realitate, ea este din toate timpurile, iar Aristotel trebuise să apere originalitatea absolută a vieții împotriva savanților din vechime, îndeosebi împotriva lui Democrit și Empedocle, amândoi preocupați să găsească o explicație unică pentru toate fenomenele naturii, în care ființele vii nu s-ar deosebi de cele nevii decât printr-o mai mare complexitate a elementelor lor.

Dar este cu neputință să admitem că un organism nu ar fi decât un agregat, un ansamblu de forțe care ascultă exclusiv de legile fizicii și ale chimiei. Pentru a ne da seama de aceasta, este de ajuns să comparăm activitatea vitală cu activitatea fizico-chimică. **Acțiunea vitală tinde către un scop.** Embriologia ne oferă dovada experimentală. Vedem, într-adevăr, că dezvoltarea unui organism vegetal sau animal tinde să realizeze tipul care constituie însăși natura sa. Iar această tendință manifestă o constanță și o perseverență deosebite. Dacă condițiile mediului înconjurător sunt nefavorabile dezvoltării normale a unui embrion, acesta se adaptează, își modifică modul de creștere pentru a putea subzista, urmând să-și reia direcția inițială de îndată ce împrejurările îi vor îngădui din nou. Plantele oferă în mod deosebit exemple de mare plasticitate.

Viața învinge obstacolele. Legile fizice nu sunt susceptibile de adaptări: torentul se năpustește pe pantă în virtutea legilor gravitației, oricare ar fi ravagiile pe care le provoacă. Organismul, dimpotrivă, se străduiește în mod spontan să repare vătămările care îi survin, precum leziunile țesuturilor sau pierderile de substanță. Sunt cunoscute cazurile de regenerare și de grefe vegetale și animale.

II. — UNITATEA ȘI ORGANIZAREA FIINȚEI VII

Atunci când am făcut suma tuturor factorilor fizici și chimici care intervin în dezvoltarea ființei vii și în conservarea vieții, am reunit oare toate principiile explicative ale activității vitale?

Nu.

Esențialul scapă fizicii și chimiei, și anume **principiul intern care conduce forțele fizice și chimice și le face să conlucreze în mod armonios la procurarea perfecțiunii întregului**, adică la dezvoltarea și conservarea ființei vii. Un asemenea principiu de ordine și de specificare trebuie să fie unic: **este sufletul vegetativ**. Sufletul vegetativ face ca forțele fizico-chimice pe care le guvernează să producă efecte superioare acelora care decurg din jocul obișnuit al legilor lor proprii.

Astfel, reacțiile corpurilor nevii unele asupra altora tind către echilibru, către o stare de repaus. Viața, dimpotrivă, tinde către mișcare. Și, într-adevăr, combinațiile chimiei minerale prezintă o stabilitate mult mai mare decât acelea ale chimiei organice. Aceasta deoarece viața nu se menține decât în virtutea unui schimb neîncetat între energiile acumulate și energiile cheltuite, corpul viu fiind, prin definiție, acela care este capabil să se miște pe sine însuși.

III. — FUNCȚIILE VIEȚII

Nutriția este funcția fundamentală a vieții, dar această funcție se subdivide în mai multe altele care tind către scopuri particulare. Se pot deosebi trei: **1° creșterea; 2° asimilarea; 3° generarea;** care sunt, ca să spunem astfel, consecințe ale nutriției.

1° — CREȘTEREA

Ființa vie nu-și atinge decât treptat dimensiunea definitivă. Creșterea se întinde pe o perioadă de timp care poate ocupa o treime din durata vieții normale. Ea presupune o nutriție abundentă, căci individul trebuie atunci să acumuleze mai multă energie decât cheltuiește.

Creșterea vitală nu se săvârșește printr-o simplă juxtapunere de părți care s-ar adăuga din exterior; ea are loc prin **intususcepție**, adică printr-o creștere care vine din interiorul ființei vii. Aceasta posedă proprietatea de a transforma alimentele în propria sa substanță prin **asimilare**. Acest proces face apoi cu putință diviziunile și multiplicările celulelor țesuturilor organice, care se traduc printr-o creștere a dimensiunilor și a greutății și adesea chiar prin schimbări de formă, precum la animalele supuse metamorfozelor.

Dacă s-ar obiecta că și un cristal, substanță minerală, este susceptibil de creștere, ar trebui observat că aceasta are loc prin juxtapunerea cristalelor elementare care se formează în mediul înconjurător. O asemenea creștere este extrinsecă și nu are nimic dintr-o mișcare vitală care purcede din interior.

2° — ASIMILAREA

Ajunsă la dimensiunea sa definitivă, ființa vie trebuie încă să desfășoare o activitate considerabilă pentru a-și conserva viața. În mijlocul lumii fizice, viața reprezintă întotdeauna o stare de echilibru instabil, care nu se menține decât datorită unor schimburi neîncetate. Viața cheltuiește energie; trebuie, așadar, să se asigure fără încetare acoperirea cheltuielilor, sub pedeapsa falimentului prin boală și moarte.

Nutriția propriu-zisă îi îngăduie ființei vii să subziste. Ea constă în mod esențial în activitatea originală a ființei vii: **asimilarea**, prin care substanțele ingerate devin însăși substanța corpului care se hrănește. Dar asimilarea este pregătită prin digestie, în cursul căreia alimentele suferă o întreagă serie de transformări chimice. De altfel, putem urca și mai sus în această serie, până la elaborarea de către vegetale a substanțelor organice, precum amidonul și zaharurile, formate pornind de la substanțe minerale și care servesc drept hrană animalelor.

Vegetalele înmagazinează mai multă energie decât cheltuiesc. Se poate considera că, în natură, ele îndeplinesc rolul unor acumulatoare de energie solară. Energia pusă în rezervă prin asimilare este eliberată treptat într-un proces de **dezasimilare** și slujește astfel la efectuarea mișcărilor vieții: deplasări, întreținerea căldurii animale, descărcări nervoase ale senzațiilor etc., operații care sunt însoțite de producerea unor materii reziduale: bioxid de carbon și uree.

3° — GENERAREA

În pofida nutriției, individul adult nu poate persevera la nesfârșit în ființa sa. Aceeași lege care l-a făcut să crească și să se dezvolte îl face să

îmbătrânească și să moară. Dar, dacă indivizii sunt chemați să dispară, viața tinde să persevereze în specie, trecând de la un individ la altul. Iar a treia mare funcție a vieții este **generarea**, care poate fi definită: **„producerea unei ființe vii de către o altă ființă vie, cu asemănare de natură"** (*origo viventis a vivente in similitudinem naturae*).

O nutriție normală produce în fiecare ființă vie celule germinale care vor constitui punctul de plecare al formării și dezvoltării unor noi indivizi, asemănători celor care îi generează. Un mod inferior de transmitere a vieții este **înmulțirea asexuată**. Ea poate prezenta două forme: **diviziunea sau sciziparitatea** și **înmugurirea sau gemiparitatea**. La drept vorbind, această înmulțire nu face să apară nimic nou. Ea nu este decât fragmentarea unui corp care, ca urmare a unei creșteri progresive, se divide pentru a se adapta mai bine condițiilor de existență.

Reproducerea sexuată, dimpotrivă, dă naștere cu adevărat unei ființe noi. Fecundația, rezultând din fuziunea unui element masculin cu un element feminin, conferă embrionului o constituție individuală proprie, care îl deosebește de cei care l-au generat.

Originea ființelor vii comportă și problema apariției succesive a speciilor în lume. Sfântul Toma nu a cunoscut teoriile lui Darwin și Lamarck, care au trăit cu șase sute de ani după el. Dar, fără a intra în dezvoltări care nu se potrivesc întinderii acestui studiu, se poate spune că pozițiile tomiste privitoare la cauzalitate, la natura ființelor vii și la noțiunea de specie se opun unei teorii a evoluției care ar face ca mai multul să provină din mai puțin și care ar admite variabilitatea

speciilor. Totuși, aceste poziții nu exclud o anumită plasticitate a materiei vii și lasă loc unui mare număr de ipoteze științifice.

PARTEA A DOUA
SUFLETUL SENZITIV

DE S. LEURET

INTRODUCERE

Aptitudinea de a simți așază animalele la un grad de ființă și de viață mai înalt decât plantele. Ființele senzitive sunt capabile să cunoască și, prin urmare, să dorească. **Cunoașterea și apetitul** sunt funcțiile noi pe care le întâlnim odată cu viața senzitivă. Ele nu exclud funcțiile vegetative, căci acestea sunt comune tuturor corpurilor vii; însă un singur suflet asumă toate funcțiile îndeplinite de animal, atât pe cele ale vieții vegetative, cât și pe cele ale vieții senzitive.

Un asemenea suflet a fost numit pe bună dreptate **suflet senzitiv**, deoarece facultatea de a simți îl caracterizează și îl deosebește de celelalte. Ființele vii senzitive realizează mai desăvârșit decât ființele vii vegetative noțiunea de viață, care constă în a se mișca pe sine. Într-adevăr, ele nu se mulțumesc să execute mișcările vitale: în loc să fie numai puse în acțiune, ele lucrează; obiectele pe care le cunosc le apar drept scopuri care le determină să se miște.

Autonomia ființei vii sporește, așadar, odată cu apariția vieții senzitive. Prin această proprietate nouă, care este **cunoașterea**, ființa vie nu mai este închisă în cercul strâmt al naturii sau al formei sale substanțiale. Ea poate, într-un anumit fel, să iasă din sine însăși, să se desprindă de individualitatea sa, să dobândească din afară și să devină în mod ideal toate ființele pe care le cunoaște.

Această viață a obiectelor în ea însăși, prin cunoaștere, nu este sterilă; ea este fecundă și activă și înflorește într-o mulțime de tendințe numeroase și variate.

Cunoașterea este un izvor de îmbogățire, după cum o mărturisește deosebirea dintre activitatea plantelor și aceea a animalelor.

Desigur, cunoașterea senzitivă este cu mult inferioară cunoașterii intelectuale. Între una și cealaltă se află întreaga distanță dintre lumea corpurilor și lumea spiritelor.

Totuși, planul universului este opera unui Artist care procedează prin trepte armonioase și, dacă cunoașterea desăvârșită nu se realizează decât în inteligență, cunoașterea senzitivă este, oricât de neînsemnată ar fi, o imitare a cunoașterii desăvârșite; iar acest titlu îi conferă o noblețe pe care trebuie să ne străduim să o înțelegem, întrebându-ne ce înseamnă **a cunoaște**.

Aceste noțiuni preliminare despre caracterele comune oricărei cunoașteri vor sluji drept introducere la studiul cunoașterii senzitive și al cunoașterii intelectuale.

Tot astfel, studiul apetitului în general ne va pregăti pentru studiul apetitului senzitiv și al apetitului rațional.

CAPITOLUL XV
CUNOAȘTEREA ÎN GENERAL

Ce înseamnă **a cunoaște**?

Răspunsul la o asemenea întrebare nu poate lua forma unei definiții, căci orice definiție a cunoașterii ar fi iluzorie.

Există noțiuni prea simple, prea primare pentru a suporta analiza spiritului nostru. Dacă ar trebui să analizăm orice noțiune, gândirea noastră ar merge la infinit fără să întâlnească vreodată un punct de sprijin.

Astfel, noțiunea de ființă nu se definește; inteligența o sesizează printr-o intuiție ca pe un dat prim.

Tot astfel, cunoașterea, care este un mod de a fi, ne este revelată prin experiență mult mai limpede decât prin tot ceea ce s-ar putea spune despre ea.

Dar, dacă experiența originară, făcută de fiecare dintre noi, este punctul de plecare indispensabil al psihologiei cunoașterii, ea nu exclude totuși cercetările care vor îngădui să precizăm mai

îndeaproape noțiunea de cunoaștere și să-i descoperim condițiile și cauzele.

În lipsa unei definiții, să încercăm cel puțin să descriem fenomenul cunoașterii.

O albină își ia zborul din stup, se îndreaptă spre pete colorate care sunt flori, se așază pe ele, culege nectarul, părăsește o floare pentru alta, pentru a aduna ceea ce îi este necesar spre a face miere.

Desigur, acțiunea mecanică a vântului care poartă emanațiile mirositoare, acțiunea fizică a luminii asupra culorilor, acțiunea chimică a nectarului florii nu constituie rațiuni suficiente pentru a explica în întregime acest fenomen, ales la întâmplare drept ilustrare a cunoașterii senzitive.

Efectele, în acest caz precis, deși presupun acțiunea cauzelor fizice, depășesc cu mult puterea acestora.

Acțiunile mecanice sunt suficiente pentru a explica încolăcirea volburei în jurul unei ramuri de arbust; nu este nevoie să admitem pentru aceasta existența unor organe senzoriale în volbură.

Dimpotrivă, funcționarea instinctului albinei ar fi inexplicabilă dacă aceasta nu ar fi înzestrată cu aparate receptive care îi îngăduie să intre în raport cu un mare număr de lucruri, să-și extindă și să-și varieze câmpul de acțiune dincolo de limitele naturii fizice în care sunt închise ființele lipsite de senzație.

Ființele înzestrate cu cunoaștere dobândesc prin aceasta o superioritate incontestabilă asupra acelora care sunt lipsite de ea.

Ideea de cunoaștere pare, mai întâi, să se lege de ideea unui raport, a unei relații între o ființă care cunoaște și o ființă care este cunoscută.

Cea dintâi este desemnată adesea prin expresia **subiect cunoscător** sau, mai simplu, **subiect**, iar cea de-a doua prin **obiect cunoscut** sau **obiect**.

Într-adevăr, fie că observăm cunoașterea la animale, fie în noi înșine, în propria noastră conștiință, ea ni se pare întotdeauna că comportă doi termeni.

Noi cunoaștem ceva: aceasta este mărturia bunului-simț.

Dar este oare suficientă prezența a doi termeni pentru a da naștere cunoașterii?

O bucată de zahăr pusă într-un pahar cu apă se va amesteca cu apa; va fi prezentă în apă fără să producă vreo cunoaștere.

Dualitatea termenilor, pentru a sluji cunoașterii, trebuie să se rezolve într-o anumită **identificare**.

Subiectul, atunci când cunoaște, devine într-un anumit fel obiectul cunoscut, fără ca prin aceasta să înceteze să fie ceea ce este în el însuși.

A cunoaște înseamnă a primi în sine, într-un mod foarte intim, reprezentarea lucrurilor pe care le cunoaștem, păstrându-ne totodată propria natură; înseamnă a ne hrăni în mod ideal din lucruri printr-o asimilare foarte desăvârșită, în care obiectele nu sunt nici distruse, nici alterate.

Cel care cunoaște se desăvârșește prin ființa altuia, fără a aduce vreun prejudiciu acestuia prin faptul că îl cunoaște și fără a pierde el însuși nimic din ceea ce îl constituie în ființa sa, adică din esența sa.

Subiectul se unește cu obiectul într-un mod atât de deplin, încât devine într-un anumit fel acel obiect.

Observația psihologică ne arată, într-adevăr, că un subiect profund atent se absoarbe în contemplarea obiectului până într-atât încât își pierde mai mult sau mai puțin conștiința de sine.

Cunoașterea cere, așadar, **unirea termenilor** chiar mai mult decât distincția lor, căci putem concepe o ființă atât de desăvârșit cognoscibilă și atât de desăvârșit cunoscătoare, încât să fie într-un anumit fel transparentă sieși; ea s-ar cunoaște atunci în însăși identitatea sa.

Dumnezeu Se cunoaște astfel.

Spiritele pure posedă de asemenea o cunoaștere a propriei lor substanțe.

Dar orice cunoaștere senzitivă și, ca să spunem astfel, orice cunoaștere intelectuală omenească comportă un element de dualitate pe care am fi ușor înclinați să-l socotim drept un element esențial oricărei cunoașteri, în timp ce el nu este decât o condiție accidentală.

În cunoaștere, principalul este **unirea**, și se poate spune că ea constă în **a deveni altceva decât sine însuși**.

Să ne străduim să înțelegem bine sensul acestei afirmații.

Ceara, primind amprenta peceții, ia forma peceții, dar pierde forma pe care o avea înainte.

Ceara a devenit forma peceții, o reproduce, dar nu o cunoaște; căci nu păstrează forma peceții întrucât aceasta este forma peceții, ci întrucât a devenit forma sa proprie, adică un accident nou survenit în substanța ei în locul altuia care a dispărut.

A cunoaște nu constă, așadar, în a deveni altul pur și simplu, ci **în a deveni altul întrucât altul**.

Neîndeplinind această ultimă condiție, unirea materială — zahărul în apă — și devenirea materială — amprenta peceții în ceară — nu ne-au oferit exemple de cunoaștere.

Într-adevăr, unirea prin cunoaștere este mai intimă decât o juxtapunere și mai puțin brutală decât o fuziune, în care corpurile aflate în prezență își pierd natura proprie pentru a forma un compus nou. Substanțele chimice, reacționând unele asupra altora, se contopesc, se pierd pe ele însele pentru a se transforma într-un produs nou.

Formele substanțiale ale componentelor dispar pentru a lăsa să apară o nouă formă substanțială, adică un produs de altă natură. O reacție chimică este o transformare; ea manifestă o schimbare de natură sau de formă — înțelegând aici forma în sensul de formă substanțială —, iar nu prezența unei esențe într-o altă esență.

Cunoașterea cere această prezență, atât de intimă încât ajunge la asimilarea prin care obiectul cunoscut se încorporează, ca să spunem

astfel, subiectului care îl cunoaște; dar unirea prin cunoaștere este atât de delicată, încât respectă în mod desăvârșit naturile aflate în prezență.

Unirea materială nu posedă asemenea caractere, căci materia este un principiu de limitare și de individuație, legând forma substanțială de o cantitate materială determinată.

Într-un compus din materie și formă, materia este principiu de potențialitate, iar forma este principiu de act. Forma este, așadar, ceea ce este mai cognoscibil într-o ființă, deoarece este ceea ce este mai actual.

O natură este cunoscătoare în măsura în care este desprinsă de materie și redusă la starea de formă, căci astfel devine comunicabilă; iar cunoașterea constă tocmai într-o comunicare de un gen special între naturi.

Pentru ca un subiect cunoscător să primească în sine reprezentarea obiectelor și să devină aceste obiecte într-un mod imaterial, trebuie să posede el însuși o anumită imaterialitate, potrivit adagului scolastic: **„tot ceea ce este primit este primit potrivit modului celui care primește"** (*quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*). Astfel, lichidul ia forma vasului care îl conține.

Prin urmare, cu cât o ființă este mai desprinsă de materie, cu atât poate cunoaște mai desăvârșit, căci **imaterialitatea este rădăcina cunoașterii**, iar diferitelor grade de imaterialitate le corespund diferite grade ale cunoașterii.

Primul grad este acela al **cunoașterii senzitive**. Ea are drept obiect corpurile concrete, adică individualizate prin materie; dar aceste

corpuri nu sunt primite în facultățile senzitive întrucât sunt corpuri concrete, ci sunt primite ca reprezentări — altminteri nu am putea vedea flacăra unei lumânări fără ca ochiul nostru să ardă.

Totuși, facultățile senzitive depind în mod esențial de organele senzoriale. Și, întrucât există întotdeauna proporție între cunoscător și cunoscut, simțul nu cunoaște corpurile decât împreună cu caracterele lor individuale și materiale.

Prin condițiile sale, foarte apropiate de acelea ale materialității, acest grad de cunoaștere este cel mai de jos.

Inteligența omenească ocupă un grad mai înalt. Ea este radical capabilă să sesizeze ființa în toată întinderea ei; dar se exercită cu concursul unui corp material, iar cunoașterea ei își are întotdeauna originea în sensibil.

Totuși, ea nu se hrănește decât cu formele inteligibile pe care le abstrage din sensibil. Ajunge astfel la esențele universale și necesare, despuiate de caracterele individuale.

Îngerul și sufletul separat de trup sunt și mai imateriali. Cu totul desprinse de sensibil, amândouă au drept obiect propriu însăși substanța lor, care realizează exact același grad de imaterialitate ca subiectul cunoscător.

Dar orice făptură, fie ea și îngerească, este compusă din act și potență. **Numai în Dumnezeu, Act Pur, inteligența atinge imaterialitatea absolută, iar cunoașterea, perfecțiunea sa deplină.**

Dacă unirea prin cunoaștere nu trebuie concepută după tipul unirilor din lumea corporală, ea presupune totuși, drept condiție indispensabilă, o anumită unire în ordinea ființei, fără de care actul de cunoaștere nu s-ar produce.

Această unire poate fi o identitate: astfel este în cazul lui Dumnezeu, care Se cunoaște pe Sine Însuși, și în cazul spiritului pur, atunci când își contemplă propria substanță.

Dar, atunci când această unire nu este o identitate, trebuie în mod necesar să admitem o **similitudine a lucrului cunoscut**; aceasta îi ține locul și îl reprezintă cu fidelitate.

Senzația nu s-ar putea explica fără prezența unei asemenea similitudini în simțurile externe, iar intelecția nu poate avea loc decât dacă abstracția a desprins din imagini o similitudine inteligibilă.

Aceste similitudini reprezentative sunt grupate în general sub numele de **specii imprimate** (*species impressae*), deoarece li se poate găsi o anumită analogie cu niște semne care imprimă forme. Dar să ne ferim să uităm că această analogie nu este decât o metaforă.

Despre aceste lucruri — despre cunoaștere — se vorbește cum se poate, spune Cajetan; dar să știm că, atunci când voim să le înțelegem sau chiar numai să reflectăm asupra lor, intrăm într-o altă ordine decât aceea a imaginației.

Pe lângă speciile imprimate, trebuie să arătăm rolul **speciilor exprimate** (*species expressae*), produse de activitatea subiectului cunoscător, care, prin acest mijloc, fixează ceea ce a sesizat, exprimându-și-l sieși.

Speciile exprimate nu au niciun rol de îndeplinit în privința simțurilor externe și nici a simțului central, adică a simțului intern; căci, după cum vom vedea, aceste specii nu-și au rațiunea de a fi decât în susținerea lucrării imaginației și a intelectului.

Asemenea specii ar fi de prisos în exercitarea cunoașterii senzitive, căci simțurile au drept termen experiența directă a obiectelor, iar similitudinea care face obiectele prezente simțurilor nu este aici necesară.

Cu totul altfel stau lucrurile în privința imaginației, al cărei rol este să facă prezente memoriei sau intelectului reprezentările unor obiecte adesea absente. O asemenea facultate trebuie, așadar, să fixeze într-un anumit fel înlăuntrul ei reprezentările obiectelor; ea face aceasta prin intermediul **imaginilor** sau **fantasmelor** (*phantasmata*).

Imaginile îndeplinesc, în ordinea lor, un rol analog aceluia al ideilor, și de aceea Sfântul Toma le compară cu speciile exprimate.

Dar, vorbind cu strictețe, singurele adevărate specii exprimate sunt **ideile sau conceptele**, care îndeplinesc funcția de a exprima, proprie acestor similitudini.

Asemenea similitudini își au rațiunea de a fi în intelectul omenesc, căci acesta nu își îmbrățișează obiectul într-un mod concret, deoarece este silit să și-l pregătească prin lucrarea abstracției; el trebuie, așadar, să posede un echivalent al obiectului, în care va cunoaște obiectul însuși, căci **a cunoaște înseamnă a deveni**.

În idee, intelectul își spune sieși ceea ce cunoaște.

Și, deoarece această operație seamănă cu un cuvânt lăuntric, conceptul sau ideea este adesea numit **verbul spiritului**.

Această denumire slujește drept analogie — săracă și îndepărtată — pentru **generarea veșnică a Cuvântului**, **a Doua Persoană a Preasfintei Treimi**, izvorâtă din prisos de vitalitate, în timp ce, în cazul nostru, verbul mintal este cerut de sărăcia facultății noastre intelectuale.

Deși ține de teologie, să observăm cazul particular al **vederii beatifice**, care are loc, învață Sfântul Toma, fără producerea vreunei specii, nici imprimate, nici exprimate, căci nicio idee finită nu poate reprezenta sau exprima pe Dumnezeu cel infinit.

De aceea inteligența fericitului, înălțată prin **lumina slavei**, este unită direct cu Esența dumnezeiască, fără mijlocirea vreunui intermediar de orice fel; iar vederea lui Dumnezeu, care constituie formal fericirea, realizează unirea cea mai intimă care poate fi concepută între o făptură și Dumnezeu.

Să facem o ultimă observație, foarte importantă, în privința speciilor: **imaginile și ideile nu sunt ceea ce cunoaștem, ci ceea prin care cunoaștem**.

Esențialmente mijloace, ele au drept funcție primă să fie reprezentative și să facă cunoscut.

Prima mișcare a simțurilor și a spiritului nostru este aceea de a ne îndrepta către lucruri. Iar imaginile și ideile nu pot deveni ele însele scopul cunoașterii decât printr-o mișcare secundară, atunci când reflectăm asupra actului nostru de a cunoaște.

Diferitele specii — imagini și idei — sunt, așadar, ca niște mijloace care fac posibilă unirea imaterială a cunoașterii, care ni se înfățișează ca **o asimilare a esențelor sau a formelor obiectelor de către un subiect cunoscător**, care se desăvârșește și se îmbogățește cu ființa altuia fără ca acesta din urmă să fie prin aceasta diminuat.

Actul de cunoaștere îl desăvârșește pe cunoscător rămânând în el; ne oferă astfel un exemplu tipic de **acțiune imanentă**. De aceea, ființele cunoscătoare sunt ființe vii cu atât mai înalte cu cât felul lor de cunoaștere este mai desăvârșit, adică mai imaterial.

Dar, înainte de a aborda viața inteligenței, trebuie să considerăm viața simțurilor.

CAPITOLUL XVI
CUNOAȘTEREA SENZITIVĂ

I. — SENZAȚIA

Sfântul Toma repetă adesea acest principiu: **există proporție între obiectul cunoscut și facultatea de cunoaștere**. Or, cunoașterea senzitivă are drept obiect singularul concret, învestit cu toate caracterele sale individuale; ea este, așadar, lucrarea unor facultăți concrete și individualizate prin materie, adică a simțurilor.

Cunoașterea sensibilă depinde atât de strâns și atât de constant de funcționarea organelor corporale, încât sufletul senzitiv, în lipsa organelor simțurilor, este cu totul incapabil să cunoască. Se observă, într-adevăr, că o dispoziție defectuoasă a ochiului sau a urechii este suficientă pentru a împiedica orice vedere sau orice auzire. De aici se poate conchide că subiectul cunoașterii sensibile nu este numai sufletul senzitiv, ci **întregul compus, format prin unirea sufletului cu trupul**.

Realitatea atinsă prin senzația pură nu trece dincolo de calitățile superficiale ale corpurilor.

Totuși, **„speciile imprimate" sensibile** nu sunt materiale și nu trebuie să ni le închipuim ca pe niște mici particule care s-ar desprinde din corpuri pentru a intra în simțuri. Trebuie recunoscută, totuși, o influență fizică reală, o cauzalitate a corpului sensibil asupra organului senzorial; însă „forma" simțită nu călătorește materialmente prin mediu, căci ea este o determinare psihică, pricinuită de acțiunea obiectelor fizice asupra organelor senzoriale. Astfel, simțul primește **„formele" materiale, dar fără materia lor**.

Aceste cunoașteri sunt **senzațiile**. Ele se împart în senzații de contact, de presiune, de căldură, de gust, de miros, de sunet etc.

Experiența noastră nu ne îngăduie să observăm în noi înșine senzația pură. Amestecăm întotdeauna în ea, într-o măsură mai mare sau mai mică, memoria și judecățile implicite, după cum vom vedea când vom vorbi despre percepție; astfel încât senzația pură nu apare conștiinței noastre ca un lucru simplu, iar aceasta trebuie adesea să facă un efort considerabil pentru a regăsi **„inocența ochiului"**. Despuiată de aportul memoriei, senzația este cunoașterea cea mai elementară.

O senzație comportă în mod esențial: **1° o excitație venită din afară; 2° un mediu care îndeplinește un rol de conducere, chiar dacă acest mediu s-ar reduce la căile nervoase; 3° un organ care suferă o modificare.**

Organele care ating obiectul lor nemijlocit, adică fără mijlocirea altor simțuri, se numesc **simțuri externe**.

Scolasticii le opun **simțurilor interne**, precum imaginația, memoria etc., nu pentru că acestea din urmă ne-ar informa despre starea internă a trupului nostru, ci pentru că ele prelucrează datele simțurilor

externe într-o lucrare care se săvârșește înlăuntrul sufletului și rămâne, ca să spunem astfel, ascunsă lumii exterioare.

Se admite în general existența a **cinci simțuri externe**, raportate la obiecte formale diferite.

Pipăitul are drept obiect calitățile tangibile ale corpurilor, dintre care cea principală este rezistența, care dă senzațiile de tare și moale. Senzațiile de rece sau cald sunt destul de diferite de cele de rezistență pentru ca, vorbind cu strictețe, să li se poată atribui o facultate specială; dar simțul temperaturii ar putea fi reunit cu acela al rezistenței sub denumirea generică de simț al pipăitului, căci amândouă sunt răspândite aproximativ în aceeași măsură în întregul trup. Cei vechi observaseră complexitatea simțului pipăitului, iar cercetările modernilor au confirmat această concepție. Se tinde chiar să se admită, sub numele de pipăit sau de sensibilitate generală, grupuri destul de diferite de senzații.

Obiectul tangibil este perceput prin contact nemijlocit cu trupul nostru; el se manifestă ca agentul care provoacă senzația la nivelul anumitor părți ale trupului, pe care le localizăm cu mai multă sau mai puțină precizie.

Pipăitul este simțul cel mai elementar, singurul de care par înzestrate animalele inferioare. El este fundamental și toate celelalte simțuri pot fi reduse la el prin analogie. De aceea Aristotel spunea că gustul, de pildă, este o specie de tact.

Dar substanțele sapide trebuie reduse la stare lichidă pentru a lucra asupra organelor gustului. Papilele gustative nu se găsesc decât pe

limbă, în pofida credinței comune care atribuie palatului rolul unui fin degustător.

Substanțele mirositoare nu lucrează asupra mirosului decât în stare gazoasă. Terminațiile nervoase ale simțului olfactiv sunt situate în nas, mult mai sus decât nările, cărora li se atribuie în mod greșit, în general, această funcție.

Au fost adesea observate raporturile existente între **gust și miros**.

Calitățile sonore par să lucreze de la distanță asupra organului nostru auditiv. Experiența și știința ne învață că, în realitate, vibrațiile sonore se transmit din aproape în aproape printr-un mediu ponderabil: gazos, lichid sau solid.

Organul periferic al auzului este foarte complex la om, unde este capabil să perceapă în același timp intensitatea, înălțimea și timbrul sunetelor.

Calitățile vizibile ale corpurilor ne apar mai desprinse de condițiile materiale decât calitățile sonore, deoarece mediul în care ele se transmit este imponderabil. Totuși, mediul în care se propagă lumina, eterul, oricât de ipotetic ar fi el, nu este considerat de savanți drept un mediu imaterial. Iar ochiul, care primește în sine forma singulară a lucrurilor colorate, este și el, în pofida marii perfecțiuni a structurii sale, un organ material.

Diferitele moduri în care simțurile își percep obiectele îngăduie clasificarea lor în două grupe: **simțurile inferioare și simțurile superioare**.

Simțurile inferioare cuprind **pipăitul, gustul și mirosul**. Cauzalitatea pe care obiectele acestor simțuri o exercită asupra organismului este încă destul de apropiată de raporturile de acțiune și pasiune din ordinea pur fizică: este o **modificare naturală** (*immutatio naturalis*). Mai mult, aceste senzații rămân foarte subiective. O senzație de presiune sau de miros ne apare ca o modificare intimă a „eului" nostru. În sfârșit, aceste simțuri sunt afectate mai direct de plăcere și durere.

Vederea și auzul formează grupul simțurilor superioare. Obiectele lor li se prezintă într-un mod mai puțin material și mai puțin subiectiv. O senzație de culoare sau de sunet nu ne face, în mod obișnuit, să simțim o modificare în ochiul sau în urechea noastră. Aceste simțuri exercită funcții în chip vădit reprezentative; ele cunosc mai bine decât celelalte. Prin ele încercăm sentimentul frumosului, iar plăcerea ochiului sau a urechii se poate transforma cu ușurință în desfătare estetică.

II. — SIMȚUL CENTRAL

Simțul este o facultate materială, am spus, și prin aceasta este incapabil de o adevărată reflecție asupra propriului său act, căci individualizarea materiei împiedică acel fel de dedublare care este implicat în orice reflecție.

Totuși, individul senzitiv discerne diferitele senzații pe care le încearcă în unitatea conștiinței sale. Trebuie, așadar, să atribuim această funcție unui simț intern, numit de scolastici **simț comun**

(*sensorium commune, sensus communis*), pe care îl vom desemna sub numele de **simț central** sau de **conștiință sensibilă**.

El poate fi considerat ca rădăcina sensibilității, răspândindu-se în fiecare dintre cele cinci simțuri. Ar fi astfel principiul și termenul tuturor modificărilor sensibile și ar asigura coordonarea diferitelor senzații.

Orice simț având un organ, și simțul central trebuie să-l aibă pe al său. Dar încă nu s-a reușit localizarea lui.

Acest simț este fundamental și la el ajung diferitele senzații datorate simțurilor proprii externe, în care el discerne calitățile comune ale corpurilor, numite din această pricină **sensibile comune**, precum volumul, greutatea, mișcarea etc.

III. — IMAGINAȚIA

Toate senzațiile lasă în urma lor urme, care sunt **imaginile**; acestea țin locul obiectelor și formează grupe corespunzătoare senzațiilor: sunt vizuale, auditive, tactile, motorii etc.

Producerea imaginilor este atribuită unui simț intern: **imaginația**, care se deosebește de simțul central. Acesta din urmă, într-adevăr, nu se exercită decât în privința obiectelor prezente, în timp ce condițiile exercitării imaginației fac abstracție de prezența sau absența obiectului sensibil.

Simțurile proprii și simțul central sunt facultăți în principal receptive, în vreme ce imaginația își produce în mod activ obiectul; de aceea am

spus deja că imaginea poate fi comparată cu **„verbul" facultăților intelectuale**.

Rolul imaginației (*phantasia*) este triplu: **1° primește percepțiile simțului comun — acesta slujind drept intermediar pentru toate celelalte simțuri — și le păstrează în absența sensibilelor care le-au produs; 2° le recheamă și le reproduce: vom vedea mai departe în ce fel această funcție nu trebuie confundată cu memoria; 3° asociază imaginile între ele.**

Această din urmă funcție, **asocierea imaginilor**, ascultă de legi ale căror linii principale fuseseră deja observate de Aristotel.

Imaginile se asociază datorită contiguității lor în timp în momentul dobândirii. De pildă, dacă am făcut de mai multe ori același gest la vederea anumitor semne, vederea semnului va atrage după sine reproducerea gestului. Astfel învățăm să citim sau să cântăm la un instrument muzical.

Asemănarea este, de asemenea, un motiv de asociere. Asemănările de forme, de mărimi și de sunete produc, ca să spunem astfel, în mod spontan grupări de imagini. Opozițiile duc la același rezultat: albul ne face să ne gândim la negru, repede la încet, căci contrariile aparțin aceluiași gen.

Imaginația se numește **reproductivă** atunci când nu face decât să prezinte din nou imagini dobândite prin senzații și percepții anterioare. Ea se numește **creatoare** atunci când, datorită vecinătății inteligenței, disociază elementele componente ale imaginilor și le regrupează potrivit unor modalități noi. Resursă supremă a artiștilor, imaginația creatoare nu aparține decât omului, care datorează rațiunii

o asemenea activitate în organizarea imaginilor. Animalul nu este înzestrat decât cu imaginație reproductivă.

Imaginația poate uneori da prilej unor judecăți false, atunci când o imagine se prezintă spiritului cu atâta putere încât este luată drept un obiect existent în realitate. Acesta este fenomenul **halucinației**.

IV. — MEMORIA

Atunci când imaginile poartă pecetea trecutului, ele iau numele de **amintiri**.

Există, într-adevăr, o deosebire între o imagine, simplă reprezentare a obiectului, care ne slujește numai pentru a susține desfășurarea gândirii noastre, și aceea în care recunoaștem un obiect deja văzut. Amintirea este unică și individuală, asemenea obiectului concret ale cărui condiții de timp și de loc le reproduce. Imaginea pură și simplă se recunoaște prin faptul că este, ca să spunem astfel, atemporală. Am putea foarte adesea să folosim o imagine la fel de bine ca pe alta, cu condiția să fie de același gen. Nu la fel stau lucrurile cu o amintire.

Prin urmare, facultatea de a-și aminti este distinctă de aceea de a imagina: **memoria este aceea care cunoaște trecutul întrucât este trecut**. Memoria și imaginația au totuși aceeași rădăcină; amândouă presupun exercitarea simțului central, care este temelia întregii sensibilități.

O memorie bună este aceea care păstrează mult timp și un mare număr de imagini și care le recheamă cu promptitudine. Sfântul Toma este bogat în observații sugestive de psihologie experimentală,

îndeosebi în comentariul său la Aristotel despre *Memorie și Reminiscență*. El cunoștea prețul unei bune memorii, de vreme ce făcea din „puterea de a reține" obiectul unei cereri în rugăciunea pe care obișnuia să o rostească înainte de a dicta, de a scrie sau de a predica.

Să-l ascultăm. Corpurile care primesc cu greu o impresie o păstrează, precum piatra; dimpotrivă, corpurile care primesc cu ușurință o formă, precum apa într-un vas, o pierd cu aceeași ușurință. Ceva asemănător se petrece în memorie. Cei care învață repede și cu ușurință nu sunt, în general, cei care rețin bine.

Pentru a ne aminti bine, iată câteva sfaturi folositoare:

1° Să studiem ceea ce voim să reținem urmând o anumită ordine;

2° Să ne aplicăm spiritul asupra acelui lucru în mod profund și intens;

3° Să medităm frecvent lucrurile potrivit ordinii învățate;

4° Să ne întoarcem la început pentru a ne aminti succesiunea ideilor.

Memoria sensibilă se exercită în principal asupra imaginilor obiectelor păstrate în imaginație. Ea trebuie deosebită de memoria care păstrează inteligibilele. Într-adevăr, **memoria intelectuală**, sediul științelor, este mai degrabă o dispoziție a intelectului pentru reproducerea inteligibilelor decât o facultate. Dar memoria propriu-zisă este memoria sensibilă, deoarece recheamă obiectele particulare împreună

cu pecetea trecutului. De aceea numai ființele capabile să aprecieze durata, cel puțin într-un mod concret, sunt înzestrate cu memorie.

V. — ESTIMATIVA ȘI COGITATIVA

Sufletul senzitiv al animalelor superioare este înzestrat și cu facultatea de a recunoaște și de a aprecia ceea ce poate fi folositor sau vătămător binelui individului sau al speciei. Astfel, pasărea adună firul de pai pentru a-și face cuibul, iar oaia fuge la apropierea lupului, în care recunoaște dușmanul ereditar.

Această facultate, care adaptează instinctul la cazurile particulare, este **estimativa**. Ea pune în lucrare elemente care nu sunt date în senzația externă însăși, și anume utilitatea sau nocivitatea practică într-un anumit caz; ea conferă animalului o spontaneitate și o vitalitate foarte reale, este ca o imitație foarte îndepărtată a inteligenței și explică aparențele de prudență care se observă la animale.

O asemenea teorie păstrează o distanță egală atât față de aceea care nu vede în animale decât mecanism și automatism, cât și față de aceea care confundă instinctul cu inteligența. Respectând toate ordinele faptelor, ea explică în chip fericit ceea ce s-ar putea numi **spiritul animalelor**.

La om, caracterele acestor aprecieri instinctive sunt modificate prin vecinătatea rațiunii. Ele sunt un fel de judecăți care se aplică unor cazuri particulare și concrete fără a recurge la noțiuni universale; de aceea s-a dat numele de **rațiune particulară** sau de **cogitativă** facultății care le emite (S. Th., I, q. 78, a. 4).

VI. — PERCEPȚIA

După ce am analizat pe scurt elementele constitutive ale cunoașterii sensibile, rămâne să cercetăm rolul lor în fenomenele complexe.

În fapt, intrăm în contact cu lumea exterioară mai degrabă prin **percepții** decât prin senzații pure, adică numeroase elemente se amestecă în senzație. Unui nucleu de impresii senzoriale i se adaugă, adesea în mod inconștient, amintiri ale unor senzații deja încercate, imagini care se grupează potrivit legilor asociației, aprecieri ale cogitativei și chiar răsunetul sensibil al stărilor noastre emotive și al tendințelor noastre.

Dacă privirea se îndreaptă asupra unei portocale, senzația pură care ar rezulta ar fi o pată colorată de un galben-auriu, asemenea celor pe care o anumită școală de pictură ni le reprezintă sub pretextul naivității senzației. Dar reacția normală a unui individ sănătos este cu totul alta. Culoarea fructului îi amintește mirosul și gustul acestuia, dacă le cunoaște deja. El îi apreciază de asemenea volumul și greutatea. Dovada este că mușchii săi vor fi încordați tocmai în măsura necesară pentru efortul cerut spre a-l apuca. Iar dacă obiectul pe care îl socotea o portocală este o minge de celuloid, gestul prin care se pregătea să o apuce se dovedește disproporționat și el încearcă o surpriză neplăcută.

Pentru un individ care suferă de căldură și de sete, percepția portocalei se poate complica și printr-o apreciere a cogitativei, care socotește posedarea fructului folositoare și de dorit.

Experiența noastră trecută vine neîncetat în întâmpinarea experienței prezente. Realizăm astfel economii de timp și de efort, iar viața noastră psihologică se poate, în acest fel, îmbogăți și dezvolta.

Prețul acestui avantaj este posibilitatea erorii, care se strecoară cu ușurință într-un asemenea ansamblu de elemente diferite.

VII. — SENSIBILELE PROPRII, SENSIBILELE COMUNE, SENSIBILELE PRIN ACCIDENT. EROAREA SIMȚURILOR

Eroarea se întâlnește adesea atunci când senzația nu este nemijlocită.

Din acest punct de vedere trebuie să deosebim, printre obiectele care se prezintă simțurilor noastre, pe acelea care sunt atinse direct, precum culoarea și forma — **sensibilele prin sine** (*per se*) — și pe acelea care sunt atinse indirect, precum substanța — **sensibilele prin accident** (*per accidens*).

Sensibilele prin sine se subdivid ele însele în două categorii. Calitățile tangibile, sapide, odorante, sonore și vizibile sunt percepute fără intermediar de simțurile proprii; de aceea sunt desemnate prin expresia **sensibile proprii**. Ele sunt cunoscute în mod infailibil și nu există eroare a simțurilor în privința obiectului lor propriu.

Dacă se produce o eroare, adaugă Sfântul Toma, aceasta se va întâmpla în mod accidental, ca urmare a unei rele dispoziții a organului. Astfel, mierea pare amară gustului celui care are febră. Și chiar în acest caz trebuie observat că simțul ne informează cu

exactitate asupra modului în care este afectat, date fiind condițiile funcționării sale. **Simțul este, așadar, întotdeauna veridic, iar eroarea nu se produce decât în interpretare** (S. Th., I, q. 85, a. 6).

Veracitatea cunoașterii noastre sensibile se află la temelia veracității întregii noastre cunoașteri, iar a o pune la îndoială înseamnă a deschide calea scepticismului.

Calități precum mișcarea, repausul, numărul, forma și dimensiunea sunt și ele sensibile prin sine, dar într-un alt mod decât sensibilele proprii, deoarece nu sunt obiectul propriu al unui singur simț, ci mai curând obiectul comun al mai multor simțuri proprii. Acestea sunt **sensibilele comune**, care se reduc toate la cantitate.

Cantitatea ne este cunoscută prin mijlocirea calităților de culoare sau de rezistență, dar nu trebuie din această pricină să confundăm sensibilele comune cu sensibilele prin accident, căci sensibilele comune sunt sensibile prin sine, adică afectează într-un anumit fel simțurile prin ele însele. Astfel, vederea percepe nu numai culoarea, ci și **întinderea colorată** și, probabil, relieful, iar pipăitul este afectat de senzații de volum.

De aceste sensibile țin timpul, poziția, unitatea, distanța și proximitatea. Putem greși în aprecierea sensibilelor comune, căci amestecăm aici o parte de activitate mintală, întotdeauna susceptibilă de eroare. Și, într-adevăr, judecăm adesea greșit pozițiile, distanțele și mărimile. Dacă reflecția științifică nu ne-ar îndrepta judecata, am crede că soarele nu are o lățime mai mare de un picior.

Atunci când spunem că vedem mere sau că auzim un clopot, în realitate nu vedem decât o întindere colorată în diferite feluri și nu

auzim decât vibrații sonore. Prin simțurile noastre nu sesizăm decât aspecte accidentale ale obiectelor, care ne îngăduie totuși, cu ajutorul inteligenței, să mergem dincolo de aparențe și să pătrundem până la **substanță**, care este o noțiune inteligibilă.

Aceste obiecte sunt numite, din această pricină, **sensibile prin accident**, căci în ele însele nu sunt sensibile, ci sunt legate în mod natural de aparențe sensibile.

Atunci când vedem un om, putem avea în același timp o imagine a lui în ochiul nostru și un concept în spiritul nostru. Se va întâmpla astfel ca senzația noastră să reprezinte o idee generală.

Pentru inteligența noastră omenească, într-adevăr, silită să se întoarcă spre imagini pentru a-și sesiza obiectul, ideea generală apare mai întâi sub veșmântul aparențelor sensibile.

Tot astfel, emoțiile și pasiunile nu sunt sensibile decât prin accident. Ceea ce vedem este roșeața sau paloarea; ceea ce auzim este tremurul glasului; iar de aici conchidem la existența bucuriei, a fricii sau a mâniei.

Sensibilele prin accident presupun întreaga complexitate a percepției. De aceea ele dau prilej erorii încă și mai ușor decât sensibilele comune.

CAPITOLUL XVII
APETITUL ÎN GENERAL

Până aici, odată cu cunoașterea sensibilă, nu am studiat decât un aspect al sufletului senzitiv; un alt aspect, nu mai puțin esențial, este **apetitul**.

Se dă numele generic de **apetit** (*ad*, către; *petere*, a căuta să atingi) oricărei puteri în virtutea căreia o ființă sau un lucru tinde către un obiect întrucât acel obiect este binele său. Sfântul Toma, în *Quaestiones disputatae de Veritate*, definește apetitul drept **înclinația care poartă un lucru către ceea ce îi convine** (Sfântul Toma, *De Veritate*, q. 26, a. 1). Or, ceea ce convine unui lucru este, în mod evident, binele său.

Binele despre care este vorba aici se definește: **„ceea ce toate ființele doresc"** (*quod omnia appetunt*). De aceea scopul se identifică cu binele. A tinde către un scop înseamnă a tinde către un bine; iubirea este principiul mișcării unei ființe către un obiect care este binele său. Și, dacă facultățile de cunoaștere pot fi comparate cu niște mâini care apucă, facultățile apetitive pot fi comparate cu niște greutăți care atrag.

„Iubirea mea este greutatea mea”, spunea Sfântul Augustin (*Amor meus, pondus meum*).

Obiecției întemeiate pe faptul că apetitul este uneori pervers și se îndreaptă către un rău trebuie să i se răspundă că răul nu este niciodată voit ca rău; răul nu poate fi căutat decât sub aparența unui bine. O plăcere a simțurilor poate constitui un rău moral pentru subiect, dar, dacă este căutată de acesta, este căutată ca bine sau ca obiect al unei anumite înclinații sensibile.

Fuga de rău manifestă, de asemenea, tendința fundamentală a apetitului către bine; căci a fugi de rău înseamnă a se sustrage de la ceea ce ar aduce atingere binelui subiectului.

Mișcarea apetitului față de un bine absent este **dorința**, în timp ce perspectiva unui rău provoacă **aversiunea și fuga**. Atunci când apetitul este în posesia binelui său, încearcă **bucurie**, iar în prezența unui rău simte **durere**. Plăcerea și durerea sunt, așadar, răsunetul în conștiință al diferitelor stări ale puterilor apetitive.

Dacă ne așezăm din punct de vedere metafizic și examinăm ființele sub raportul activității, observăm că tendința sau apetitul este o proprietate mult mai răspândită în natură decât cunoașterea. Nu toate ființele cunosc, dar toate sunt active într-un anumit fel. Astfel, corpurile brute sunt lipsite de cunoaștere; totuși, fierul și sulful, de pildă, au tendința de a se uni cu oxigenul, în anumite condiții. Afinitatea chimică este un fel de apetit al materiei neorganizate.

Să ne amintim marele principiu: **orice ființă lucrează întrucât este în act**, și vom înțelege că apetitul nu face decât să manifeste, în ordinea activității, ceea ce sunt naturile în ordinea ființei. Rezultă că

din orice formă derivă în mod necesar o înclinație: **„oricărei forme îi urmează o înclinație proporționată”** (*quamlibet formam sequitur inclinatio proportionata*).

Or, forma substanțială este principiul actual într-o ființă. Se găsește, așadar, în orice ființă, oricare ar fi ea, un **apetit natural** (*appetitus naturalis*), adică o înclinație înnăscută care se identifică cu însăși natura sa. Obiectul acestui apetit este binele acelei naturi; orice natură, într-adevăr, tinde să persevereze în ființa sa și să se dezvolte potrivit legilor esenței sale. Astfel, puterile sunt în mod natural ordonate către actele sau obiectele lor proprii.

Este destul de ușor de înțeles în ce constă apetitul pentru ființele necunoscătoare. Dar problema devine mai complexă în cazul ființelor înzestrate cu cunoaștere. Într-adevăr, legea enunțată mai sus — din orice formă derivă o înclinație — nu poate admite excepții. Or, am văzut că ființa cunoscătoare este aceea care, fără să-și piardă propria natură, este capabilă să primească în sine forma altuia. Rezultă că din orice cunoaștere derivă, în subiectul cunoscător, o înclinație, un apetit nou, care se adaugă apetitului natural.

După cum cunoașterea îmbogățește și înalță subiectul care o posedă, tot astfel apetitul derivat dintr-o cunoaștere extinde activitatea dincolo de limitele strâmte ale apetitului natural. Afinitățile chimice produc întotdeauna aceleași reacții, aceleași condiții fiind date; corpurile brute sunt determinate la un singur gen de activitate. Dar activitatea animalului este mult mai variată, căci animalul nu este limitat la modul de a fi care îl fixează în specia sa și căruia îi corespunde apetitul său natural; el devine, în plus, lucrurile pe care le cunoaște și, prin

aceasta, devine capabil să se îndrepte către obiectele cunoașterii sale sau, dimpotrivă, să fugă de ele (S. Th., I, q. 80, a. 1).

Totuși, apetitul care decurge dintr-o cunoaștere nu poate fi confundat cu cunoașterea însăși, căci puterile se deosebesc unele de altele prin obiectul lor formal.

Or, obiectul formal al cunoașterii este lucrul întrucât este prezent în spirit potrivit ordinii ideale sau intenționale, în timp ce obiectul formal al apetitului este ființa sau natura potrivit ordinii reale.

Termenul cunoașterii se află în cunoscător, deoarece acesta devine lucrul pe care îl cunoaște, atrăgând obiectul în sine; dimpotrivă, termenul apetitului este lucrul însuși, căci apetitul atrage subiectul către o unire reală cu ființa fizică, obiectul apetirii.

„Actul puterii aprehensive nu este, propriu-zis vorbind, o mișcare precum actul apetitului, căci operația facultății aprehensive își primește desăvârșirea prin faptul că lucrul aprehendat se află în cel care aprehendează, în timp ce operația facultății apetitive își primește desăvârșirea prin faptul că cel care dorește se înclină către lucrul dorit. De aceea operația facultății cunoscătoare este asemănată cu repausul, iar aceea a facultății apetitive seamănă mai mult cu mișcarea." (S. Th., I, q. 81, a. 1).

Puterile apetitive sunt, așadar, realmente distincte de puterile cunoscătoare; dar ele urmează marile împărțiri ale cunoașterii și trebuie să deosebim **un apetit senzitiv**, care urmărește bunuri particulare aprehendate prin cunoașterea sensibilă, și **un apetit intelectiv sau rațional**, care nu este altceva decât voința, specificată de binele universal conceput de inteligență.

CAPITOLUL XVIII
APETITUL SENZITIV

I. — NATURA SA

Apetitul senzitiv are drept obiect **binele sensibil cunoscut**, fie că acesta este prezentat de simțurile externe, fie de imaginație: vederea unui fruct gustos „face să ne lase gura apă", iar teama de o rană imaginată ne face să fremătăm dinainte.

Imaginile joacă un rol de prim ordin în punerea în exercițiu a apetitului senzitiv. Imaginile, într-adevăr, reprezintă obiecte sensibile; de aici derivă, printr-o consecință necesară, o înclinație a subiectului către bunătatea acestor obiecte. Gradul de bunătate se măsoară prin gradul de ființă. Or, imaginile prezintă activității sufletului bunuri sensibile care pun în mișcare o facultate proporționată scopului ce trebuie atins: **apetitul senzitiv**.

Cunoașterea sensibilă este particulară; ea nu sesizează aspectele generale ale lucrurilor, ci numai obiectele concrete împreună cu condițiile lor de timp și de loc. Astfel, apetitul care derivă din ea se îndreaptă de asemenea către bunuri particulare; iar scopul apetitului

senzitiv constă tocmai în dobândirea și desfătarea acestor bunuri particulare.

Animalul, mărginit la apetitul senzitiv, este satisfăcut în dorința sa de desfătare prin posedarea bunurilor sensibile, spre deosebire de om, care nu poate fi săturat decât de **Binele absolut**, voința sa fiind îndreptată către bine în totalitatea lui.

Cunoașterea sensibilă depinde de organism. Impresia primită în simț face parte în mod esențial din senzație; tot astfel, apetitul sensibil este în mod esențial legat de organism, iar modificările fiziologice încercate de subiect fac parte integrantă din emoție.

Cei vechi vedeau în **inimă** organul apetitului senzitiv. Starea acestuia din urmă are repercusiuni vădite asupra aparatului circulator, al cărui centru este inima. Roșeața, paloarea și lacrimile sunt semne sau expresii ale emoției.

Știința modernă a putut determina că tulburările vasomotorii care revelează emoția depind de sistemul nervos. Cât despre localizarea apetitului senzitiv, nu se poate spune nimic în starea actuală a științelor. Rămâne totuși faptul că inima este organul care manifestă cel mai mult înclinațiile și tendințele noastre.

Apetitul senzitiv, aflat în căutarea bunurilor sensibile concrete, urmărește mai ales satisfacerea individului; el este, prin urmare, foarte subiectiv, deoarece caută binele subiectului.

Aceasta nu înseamnă că orice înclinație ar fi egoistă prin esență; se știe că înclinația cea mai desăvârșită a voinței este **iubirea de prietenie**, care este opusul egoismului.

Dar înclinația sensibilă, limitată la individ, nu se poate ridica dincolo de un interes subiectiv. Aceasta ne face să înțelegem de ce interesele materiale și poftele simțurilor dau atât de adesea prilej dezbinării și luptei: pentru că indivizii se stânjenesc unii pe alții în posedarea bunurilor sensibile.

Bunurile spirituale, dimpotrivă, pot fi posedate de mai mulți fără prejudiciul nimănui; de aceea asemenea bunuri îi apropie adesea pe oameni. **Materia dezbină, iar spiritul unește.**

II. — SPECIILE SALE

Apetitul senzitiv este o tendință generică ce se împarte în două specii: **apetitul concupiscibil** și **apetitul irascibil**.

Prin apetitul concupiscibil, subiectul este înclinat să urmărească lucrurile care convin simțurilor și să fugă de acelea care îi sunt vătămătoare.

Prin apetitul irascibil, subiectul rezistă adversarilor care voiesc să-i răpească lucrurile pe care le dorește sau care îi prezintă lucruri vătămătoare. Acest apetit tinde să biruiască ceea ce îi este potrivnic și să domine; obiectul său este **arduu**, greu de atins.

Aceste două puteri nu se pot identifica, căci ele se dezvoltă cel mai adesea în raport invers: o dorință arzătoare micșorează mânia, iar mânia violentă atenuează dorința.

Se pare chiar că irascibilul este ca un protector și un apărător al concupiscibilului, deoarece se ridică împotriva a ceea ce împiedică

lucrurile care convin concupiscibilului și se îndreaptă împotriva lucrurilor care îi sunt vătămătoare.

Din această pricină, toate pasiunile irascibilului își au punctul de plecare și punctul de sosire în concupiscibil; astfel, mânia, născută dintr-un sentiment de întristare, îndeamnă la răzbunare și se încheie în bucuria biruinței. De aceea luptele dintre animale au întotdeauna drept pricină hrana sau iubirea (S. Th., I, q. 81, a. 2).

Apetitul irascibil este un semn de superioritate pentru animalul care îl posedă. Animalele inferioare, stridiile, de pildă, pot încerca plăcere sau durere într-o anumită măsură, dar ar fi incapabile să se mânie.

Căci a tinde prin apetit către o lucrare anevoioasă înseamnă a te îndepărta pentru o clipă de desfătarea prezentă oferită de simțuri și, într-un anumit fel, a imita apetitul rațional, care este capabil să tindă către un scop ce nu este de dorit pentru simțuri.

Și astfel, adaugă Sfântul Toma, mânia, care este dorința răzbunării, nu aparține decât animalelor superioare, căci ea le apropie într-un anumit fel de genul celor înzestrate cu rațiune (Sfântul Toma, *De Sensu et Sensato*).

III. — EMOȚIILE ȘI PASIUNILE

Sfântul Toma nu întrebuințează decât un singur cuvânt, **pasiune** (*passio*), pentru a desemna toate manifestările înclinațiilor sensibile. Pasiunea, înțeleasă astfel, înseamnă o mișcare a apetitului senzitiv însoțită de modificări corporale.

Limbajul modern desemnează însă mai degrabă prin cuvântul **emoție** mișcările trecătoare, rezervând cuvântul **pasiune** tendințelor mai înrădăcinate.

Pentru claritatea celor ce urmează, este bine să nu uităm că emoția este, în fond, de aceeași natură cu pasiunea.

Pasiunea și efectele ei sunt comune omului și animalelor. Dar, datorită unității omului, pasiunile omenești sunt în raport cu sentimentele încercate în partea superioară a sufletului și sunt modificate prin acest raport.

Luate în ele însele, ele comportă în mod esențial un element organic și au drept subiect întregul compus, **trup și suflet**.

Astfel, emoțiile prezintă ca o dublă față. Ele se traduc printr-o accelerare sau o încetinire a bătăilor inimii, prin tremurături, prin râs sau prin lacrimi, semne corporale ale sentimentelor de teamă, de bucurie sau de tristețe, care aparțin și sufletului.

Împrumutând o comparație din teoria materiei și a formei, se poate spune că manifestările corporale sunt ca **materia emoției**, iar sentimentele sufletului sunt ca **forma** ei.

Aceasta explică faptul că pasiunea poate fi cauzată în două moduri:

1° **Prin înclinația sufletului**, care reacționează față de un bine sau un rău prezentat de imaginație și provoacă în trup tulburări organice: astfel, tremurăm pentru că ne este frică. Sentimentul lucrează aici ca **o cauză formală a emoției**.

2° Prin mișcările corporale înseși, mimica unei pasiuni provocând în suflet emoția corespunzătoare: ne este frică pentru că tremurăm. Și aceasta este probabil ceea ce se petrece într-o panică. Semnele fizice ale fricii se propagă prin imitație și dau naștere sentimentului în suflete.

Celebrul sfat al lui Pascal: **„Îndoiți mașina, luați apă sfințită și veți avea curând credință"**, este o aplicare a unui asemenea mecanism psihologic.

Tot la acest mecanism recurge și Biserica prin atitudinile cultului prescrise de liturgia sa: ele favorizează nașterea și dezvoltarea sentimentelor.

Mișcările corporale lucrează ca **o cauză materială a emoției**.

Interacțiunile dintre fizic și psihic se arată aici cu evidență. Aceste fenomene sunt, de altfel, cu totul conforme legilor generale ale metafizicii acțiunii: **cauzele de genuri diferite se cauzează reciproc** (*causae ad invicem sunt causae*).

IV. — CLASIFICAREA PASIUNILOR

După ce am determinat natura pasiunilor, rămâne să cercetăm în ce constă fiecare pasiune în particular și să le comparăm între ele, pentru a le clasifica.

Împărțirea pasiunilor urmează dubla împărțire a apetitului senzitiv în **concupiscibil** și **irascibil**. Caracterele de bine sau de rău, de absență sau de prezență ale obiectelor sunt apoi suficiente pentru a le specifica.

Tendința fundamentală a oricărui apetit este **iubirea**; ea este o înclinație către bine sau, mai curând, o anumită conformitate, o adaptare a subiectului care iubește la obiectul iubit.

Dacă binele apetibil nu este posedat în prezent, ființa care iubește se îndreaptă către el printr-o primă mișcare de **dorință**. Iubirea constă într-o stare a subiectului, într-o dispoziție care îl proporționează obiectului său. Dorința, dimpotrivă, este o mișcare și nu poate exista decât în ființele supuse succesiunii.

Posedarea binelui se împlinește în **plăcere**.

Acestea sunt cele trei pasiuni ale apetitului concupiscibil referitoare la un bine: **iubirea, dorința, plăcerea**; lor li se opun, atunci când este vorba despre un rău, **ura, aversiunea, durerea**.

Dintre cele șase pasiuni elementare ale apetitului concupiscibil, două — plăcerea și durerea — merită să ne rețină mai îndelung atenția. Vom reveni asupra lor după ce vom fi încheiat enumerarea pasiunilor.

În apetitul irascibil nu găsim o tendință fundamentală, o pasiune primitivă care să corespundă iubirii sau urii; căci irascibilul își are rădăcina în iubire, pornește din concupiscibil și se întoarce la concupiscibil.

Față de un bine absent și greu de atins, sufletul încearcă pasiunea **speranței**, dacă acest bine îl atrage și îi pare posibil de dobândit. Dar dacă acel bine ardu pare imposibil de atins, dacă obstacolele care se opun posedării lui par de neînvins, sufletul se îndepărtează de el printr-o mișcare de **deznădejde**.

Un bine absent poate, așadar, să provoace în apetitul irascibil două mișcări în sens contrar, una care atrage, cealaltă care îndepărtează, și să dea astfel naștere la două pasiuni distincte: **speranța și deznădejdea**.

Răul absent produce și el două pasiuni corespunzătoare unor mișcări inverse în apetit: **teama**, dacă răul pare inevitabil, sau, dimpotrivă, **îndrăzneala**, dacă apetitul se simte îmboldit să învingă obstacolele care îi sunt potrivnice și să triumfe asupra dificultăților. Însuși pericolul poate deveni o atracție atunci când sperăm să-l biruim.

Această dublă mișcare de atracție și de repulsie în raport cu același termen nu se găsește în apetitul concupiscibil, căci binele, considerat în el însuși, iar nu sub calificarea de dificil, nu poate avea decât noțiunea de punct de sosire, de termen, fiindcă este un scop; în timp ce răul, considerat în el însuși, nu poate produce decât repulsie, deoarece este o privațiune de ființă.

Ce se va întâmpla dacă răul nu mai este numai temut sau combătut, ci se impune prin prezența sa? Concupiscibilul va tinde să se îndepărteze printr-o mișcare de **durere**, dar irascibilul va voi să domine acest rău ardu și se va ridica împotriva lui printr-o mișcare de **mânie**.

Obținem astfel cinci pasiuni ale irascibilului, ceea ce ridică la unsprezece numărul pasiunilor elementare. Combinate între ele, ele formează pasiunile mixte, care alcătuiesc întreaga bogăție și toate nuanțele vieții psihologice afective.

PLĂCEREA ȘI DUREREA

Psihologia pasiunilor are o importanță considerabilă pentru studiul vieții morale. Ea constituie preambulul indispensabil al acesteia, căci pasiunile omenești sunt instrumentele moralității.

Două pasiuni — vorbim în limbajul Sfântului Toma — prezintă, din acest punct de vedere, un interes deosebit: **plăcerea și durerea** manifestă reacțiile individului față de un scop; el posedă un bine sau suferă un rău.

Într-adevăr, delectarea, plăcerea, bucuria, pe de o parte, și tristețea, suferința sau durerea, pe de altă parte, sunt pasiuni omenești fundamentale, legate direct de iubire, care este înclinația primitivă a apetitului.

Să cercetăm pe scurt natura, cauzele și efectele plăcerii și ale durerii.

Ce este plăcerea?

Aristotel răspunde: **„Plăcerea este o anumită mișcare a sufletului și o constituire subită și sensibilă în ceea ce este conform naturii."** (Aristotel, *Retorica*, I, 11; S. Th., I-II, q. 31, a. 1).

Sfântul Toma își însușește această definiție și o comentează.

Plăcerea este o anumită mișcare a sufletului, o mișcare interioară care este reacția apetitului, semnalând prezența unui bine.

Orice ființă tinde către binele său, dar numai ființa înzestrată cu cunoaștere își cunoaște binele, ceea ce îi convine. **Prezența unui bine și cunoașterea acestei prezențe** sunt, așadar, primele două caractere ale plăcerii.

Posedarea oricărui bine nu procură plăcere. Binele delectabil este acela care convine naturii subiectului care îl posedă; el trebuie să fie un bine **connatural**, adică proporționat naturii.

Plăcerea apare ca o mișcare sensibilă rezultată dintr-o desăvârșire, ca încoronarea unei activități care urmează linia sa normală. Acesta este sensul cuvintelor definiției: **constituire dintr-odată** (*constitutio tota simul*).

Sfântul Toma explică faptul că trebuie să înțelegem prin aceasta că plăcerea nu constă într-o devenire; ea nu se face, ci este rezultatul unui act și rezidă în termenul unei mișcări.

„Plăcerea completează actul nu ca o stare interioară actului, ci ca o desăvârșire care i se adaugă, precum tinereții i se adaugă floarea vârstei." (Aristotel, *Etica Nicomahică*, cartea X, cap. 4).

Această comparație a lui Aristotel nu este, fără îndoială, atât de celebră decât pentru că mărturisește despre o teorie a plăcerii atât de profundă și atât de dreaptă, încât a dobândit asentimentul general.

„Plăcerea este un întreg", spune iarăși Aristotel.

Rezultând nu din căutarea unui bine, ci din posedarea unui bine, plăcerea nu este o mișcare și, prin sine, plăcerea este în afara timpului. Totuși, în mod accidental, ea poate fi în timp atunci când binele posedat este el însuși în timp. Astfel, plăcerea sensibilă va fi supusă legii succesiunii timpului.

Dar o plăcere produsă de un bine imuabil are și ea ceva imuabil; de aceea plăcerile inteligenței nu provoacă sațietate precum plăcerile sensibile.

Vrem să știm dacă plăcerile corporale și sensibile sunt mai mari decât plăcerile intelectuale și spirituale?

Datorită excelenței obiectului lor, plăcerile intelectuale sunt superioare. Mai întâi, pentru că sunt mai bine cunoscute: inteligența cunoaște mai profund decât simțul și iubește mai mult, căci se unește cu obiectul său într-un mod mai intim și mai durabil.

S-ar putea obiecta că mulți oameni prețuiesc mai mult puterile sensibile decât desfătările spiritului. Rațiunea este aceea că, dacă desfătările spiritului sunt mai mari, desfătările sensibile sunt mai vehemente și mai puternic resimțite de natura omenească.

Într-adevăr, cunoașterea sensibilă precedă cunoașterea intelectuală, iar mulți oameni sunt lipsiți de virtutea necesară pentru a duce o viață în toate privințele conformă rațiunii; prin aceasta, ei nu sunt dispuși să aprecieze la adevărata lor valoare desfătările spiritului.

Să încercăm să recunoaștem câteva dintre **cauzele plăcerii** (S. Th., I-II, q. 32).

Două condiții sunt necesare existenței plăcerii: **posedarea unui bine connatural și cunoașterea acestei posedări**.

Aceste două condiții constau în operații, căci o cunoaștere actuală este o operație. De asemenea, dobândim un bine printr-o operație.

O activitate proporționată naturii este, așadar, prima cauză a plăcerii.

Pentru naturile schimbătoare — și, prin urmare, pentru naturile sensibile — **schimbarea** este o cauză de plăcere. Și aceasta tot din aceeași rațiune: proporția dintre activitate și natură.

De aceea Sfântul Augustin spune că, după ce am auzit începutul unui poem, nu voim să ne oprim la aceleași cuvinte, ci dorim ca versurile să se succeadă pentru a ne bucura de întregul poem.

Dacă plăcerea este cauzată de prezența unui bine, ea poate fi cauzată și, cu o intensitate mai mică, de amintirea posedării unui bine sau de speranța unui bine viitor.

Putem încă încerca plăcere datorită acțiunilor altora. Ceilalți ne pot procura bunuri și, de asemenea, ne pot face să prețuim bunurile pe care le posedăm: aceasta este plăcerea pe care o procură **lauda**.

Prietenia este un mare izvor de bucurie, căci a fi iubit înseamnă a fi binele cuiva, iar a iubi pe altul înseamnă a te bucura de binele care i se întâmplă, precum și de tot ceea ce poți face și chiar suferi pentru prietenul tău.

Asemănarea, care produce o anumită unitate, este cauză de plăcere: tinerețea caută societatea tinereții.

În sfârșit, **admirația** se află la temelia plăcerilor noastre estetice. Această plăcere ne vine mai ales din cunoaștere. Sperăm să cunoaștem ceea ce ignorăm, iar jocul liber al spiritului, care compară lucrurile între ele, este delectabil fiindcă este connatural facultăților noastre.

Care sunt **efectele plăcerii**?

Primul efect al plăcerii este **dilatarea interioară**. Plăcerea provine dintr-o cunoaștere și, prin aceasta, este o îmbogățire a ființei. Dar mai ales afecțiunea este aceea care dilată sufletul, ca pentru a-l face mai apt să îmbrățișeze binele pe care îl iubește.

Plăcerea cheamă plăcerea. Dacă este vorba despre o plăcere imperfectă, ea naște dorința unei noi plăceri care să o desăvârșească. Dacă este vorba despre o plăcere desăvârșită și spirituală, expresia „plăcerea cheamă plăcerea" trebuie înțeleasă despre o afecțiune lipsită de sațietate.

Acesta este sensul cuvântului din Ecleziasticul: **„Cei care mă beau vor înseta iarăși."** (Ecleziasticul 24, 29).

Plăcerile sensibile, dimpotrivă, aduc sațietatea.

Un efect mai puțin fericit al plăcerii sensibile este acela de a împiedica operațiile raționale. Nu dispunem decât de o sumă limitată de energie vitală. Dacă desfătările corporale sunt vehemente, ele confiscă în folosul lor întreaga activitate a sufletului și constituie o piedică reală pentru exercitarea atât a rațiunii speculative, cât și a rațiunii practice, căci adesea plăcerea sensibilă micșorează și corupe prudența (S. Th., I-II, q. 33, a. 2).

Totuși, plăcerea, atunci când nu depășește limitele pe care i le prescrie rațiunea, îndeplinește o funcție deosebit de folositoare vieții. Ea desăvârșește operația. Este ea însăși o perfecțiune și ca un scop care se adaugă scopului însuși al operației. Mai mult, ea este o cauză care

aplică agentul la operația sa. Cine nu știe că săvârșim cu mai multă grijă acțiunile în care găsim plăcere?

Durerea este pasiunea contrară plăcerii. Ea rezultă din prezența unui rău și din cunoașterea acestei prezențe (S. Th., I-II, q. 35).

Noțiunea de pasiune convine chiar mai bine durerii decât plăcerii, căci orice mișcare a apetitului senzitiv se numește pasiune, și în mod deosebit acelea care se raportează la vreo lipsă. Bunul-simț subliniază această observație făcând din „a pătimi" și „a suferi" termeni sinonimi.

Dintre simțuri, numai pipăitul este capabil de durere sensibilă; celelalte simțuri încearcă mai curând tristețe atunci când sunt lipsite de binele lor. Se numește **durere** suferința resimțită în urma unei cunoașteri exterioare, rezervându-se numele de **tristețe** aceleia care este prezentată de facultățile interne — imaginația, memoria, intelectul —, după cum se numește **bucurie** plăcerea care urmează unei cunoașteri interioare.

Dacă durerea este pasiunea contrară plăcerii, cum se face totuși că Sfântul Augustin a putut scrie că lacrimile sunt lucruri amare, dar care uneori aduc bucurie, și că Adevărul suprem a putut spune: **„Fericiți cei ce plâng!"**? Care sunt, așadar, raporturile dintre bucurie și tristețe?

Una are drept obiect binele, iar cealaltă răul, și prin aceasta se opun.

Dar se poate întâmpla ca un contrariu să fie în mod accidental cauza contrariului său. Astfel, bucuria poate lua naștere din tristețe. Absența unui bine ne face să-l căutăm cu mai multă ardoare; astfel, cel însetat

încearcă o mare plăcere atunci când se răcorește, deoarece găsește astfel un remediu la răul de care suferea.

Putem primi suferințe și chiar ni le putem impune pentru a ajunge la o mare bucurie. De acest fel sunt suferințele vieții în raport cu fericirea veșniciei: **„Fericiți cei ce plâng, căci ei vor fi mângâiați!"**

La spectacol, durerea amestecată cu o anumită admirație poate pricinui bucurie, întrucât emoția încercată ne face să percepem iubirea care ne însuflețește față de personajele cu care simpatizăm. Or, toate lucrurile care țin de iubire sunt delectabile, întrucât ne fac să simțim această iubire. Acesta este sensul cuvintelor Sfântului Augustin: **la teatru, durerea aduce bucurie**.

Reflectând asupra noastră înșine, anumite rele ne pot apărea folositoare pentru un scop superior și, astfel, durerea poate deveni pentru noi materie de bucurie: **„Să se întristeze penitentul",** a spus iarăși Sfântul Augustin, **„și să se bucure că este trist!"**

Se poate afirma, așadar, într-un sens foarte general, că orice plăcere este contrară oricărei dureri. Starea sufletească provocată de plăcere este contrară stării sufletești provocate de durere, de unde rezultă această consecință: **orice plăcere este un remediu împotriva oricărei dureri**.

Există totuși o plăcere care nu are contrariu: aceea a **contemplației**. Bucuria de a cunoaște, luată în ea însăși, este o plăcere spirituală care posedă o valoare pozitivă, rezultând dintr-un act desăvârșit.

Ne putem întreba și dacă punem mai multă ardoare în a fugi de suferință decât în a căuta plăcerea. Vorbind în mod absolut, pasiunea

care ne poartă către plăcere este mai puternică decât aceea care ne îndepărtează de durere; iar un asemenea fapt se explică prin aceea că apetitul de a ne bucura este primitiv și fundamental, binele este absolut și pozitiv, în timp ce răul este întotdeauna relativ: el nu este decât privațiunea unui bine.

În mod accidental însă, se întâmplă ca o durere să fie resimțită cu mai multă acuitate decât plăcerea apetitului satisfăcut potrivit ordinii naturale, căci atunci dezordinea suferinței contrastează cu starea obișnuită.

Prima dintre cauzele durerii este **prezența unui rău**.

Absența unui bine este și ea cauză de suferință; iar dacă dorința este împiedicată în mișcarea sa spontană către bine, se poate spune împreună cu Sfântul Augustin, luând dorința ca echivalent al iubirii, deoarece este prima ei mișcare, că **dorința este cauza tuturor durerilor**.

Binele tuturor lucrurilor constă într-o anumită unitate. Apetitul are, așadar, o tendință către unitate ca și către bine, iar tot ceea ce împiedică această tendință ne face să suferim.

Durerea ne mai poate veni și din faptul că simțim inferioritatea noastră față de o putere care contrariază înclinațiile noastre.

Dacă efectul bucuriei este de a dilata sufletul, efectul durerii este, dimpotrivă, de a-l îngreuna, de a-l absorbi și de a-l împiedica să se îndrepte către binele său. Ea abate în folosul său direcția mișcării vitale și, în loc să fie tonică precum bucuria, tristețea este deprimantă pentru trup și pentru suflet. În loc să fie un stimulent pentru acțiune, ea

slăbește mai curând aplicarea la acțiune. Uneori însă poate provoca acțiunea, atunci când sperăm să învingem durerea prin acest mijloc.

Durerea are un efect cu totul asemănător unuia dintre rezultatele plăcerii excesive: ea este o piedică pentru activitatea inteligenței, căci omul este un întreg și nu dispune decât de o cantitate limitată de energie. Suferința, fizică sau morală, absoarbe forțe și, dacă este intensă, poate distrage sufletul de la orice altă ocupație. Această proprietate poate, de altfel, să fie întrebuințată cu folos pentru a reacționa împotriva unei porniri sensibile. Tot astfel, este recunoscut faptul că o durere moderată poate ajuta la concentrarea interioară.

Remediile împotriva tristeții sunt variate; toate țin de principiul potrivit căruia **orice plăcere este remediu împotriva oricărei dureri**, deoarece efectele uneia și ale celeilalte sunt contrare. Pentru a combate tristețea, va trebui să ne străduim să o compensăm prin plăceri și să înlocuim oboseala prin destindere și odihnă.

V. — PASIUNILE ȘI ACTELE OMENEȘTI

Pasiunile sunt resorturile întregii activități animale și omenești.

Pasiunile animalului sunt conduse de estimativă. La om, apetitul senzitiv se află sub puterea rațiunii și a voinței. Reușim, într-adevăr, să ne moderăm mânia sau teama prin considerații de ordin general. Iar atracția apetitului sensibil, irezistibilă la animal, depinde la om de consimțământul voinței, după cum orice mișcare inferioară depinde de cauza primă (S. Th., I, q. 81, a. 3).

Voința ne poate mișca uneori către un bine particular fără intervenția pasiunii; totuși, pentru a ne împinge cu intensitate la acțiune, ea va trebui să pună în mișcare pasiunile apetitului sensibil (S. Th., I-II, q. 77, a. 6).

Cu privire la natura raporturilor dintre apetitul sensibil și voință, Sfântul Toma se exprimă astfel:

„Dacă sufletul mișcă trupul cu o putere despotică, rațiunea nu are asupra apetitului decât o putere politică și regală."

Prin puterea despotică, stăpânirea se exercită asupra unor robi care nu au facultatea de a se împotrivi poruncilor primite, căci nu posedă nimic propriu. Se numește putere politică și regală aceea prin care sunt cârmuite ființe libere, care se supun direcției date, dar care posedă totuși ceva propriu și ar putea să se răzvrătească împotriva poruncilor primite.

Astfel, sufletul cârmuiește trupul în mod despotic, căci mădularele nu se împotrivesc poruncilor sufletului: piciorul sau mâna ascultă îndată de dorințele sufletului, deoarece sunt făcute pentru a fi mișcate de voință.

Dar rațiunea cârmuiește partea sensibilă în mod politic; ea poate intra în conflict cu aceasta, căci apetitul sensibil urmărește bunuri care îi sunt proprii și care pot să nu corespundă binelui rațiunii.

Apetitul senzitiv este făcut pentru a fi mișcat nu numai de estimativă la animale și, la om, de cogitativă, condusă de rațiunea universală, ci și de imaginație și de simțuri. Or, noi experimentăm că concupiscibilul și irascibilul se opun rațiunii atunci când simțim sau ne imaginăm

ceva delectabil pe care raţiunea îl interzice, ori ceva anevoios pe care raţiunea îl prescrie. Dar din faptul că irascibilul şi concupiscibilul se opun uneori raţiunii nu rezultă că ele nu i se supun (S. Th., I, q. 81, a. 3, ad 2).

Să nu sperăm, aşadar, să supunem apetitul nostru senzitiv reglementării raţiunii prin lovituri de forţă şi măsuri tiranice. Trebuie să lucrăm la menţinerea ordinii în activitatea noastră morală, dar chezăşia succesului nostru este întrebuinţarea unei tactici potrivite naturii dificultăţilor ce trebuie biruite. Buna politică va consta adesea în ocolirea obstacolului mai degrabă decât în atacarea lui frontală.

Aceasta va constitui întreaga artă a educării de sine şi a educării celorlalţi. Psihologia nu poate decât să deschidă această problemă, care aparţine propriu-zis Moralei.

Ne rămâne să studiem cunoaşterea şi apetitul în viaţa intelectivă, adică **inteligenţa şi voinţa**.

Acest studiu face parte din Psihologia sufletului intelectiv.

PARTEA A TREIA
SUFLETUL INTELECTIV

SECȚIUNEA ÎNTÂI INTELIGENȚA ȘI VOINȚA

DE E. DE BEAUCOUDREY

INTRODUCERE

Animalele posedă un suflet care este în același timp vegetativ și senzitiv. Sufletul omului este de o natură mult superioară; vegetativ și senzitiv, el este, în plus, **intelectiv**.

Înzestrat cu inteligență și voință liberă, capabil să cunoască natura tuturor corpurilor, să conceapă universalul și absolutul, capabil să lucreze prin sine și să se îndrepte către binele infinit, sufletul ne apare, în virtutea acestor operații care depășesc în mod absolut puterea unei ființe corporale, ca **o esență simplă, spirituală și subzistentă.**

Strâns unit cu un trup, el nu are totuși nevoie în mod absolut de acest trup pentru a exista și, în el însuși, nu este compus din materie și formă. Este incorporal, este **o formă absolută** (S. Th., I, q. 75).

Această formă este în mod esențial simplă. Ea nu poate, așadar, să se producă prin generare, nici să se distrugă prin corupere, așa cum se întâmplă cu animalele și vegetalele, care se nasc și pier prin compunerea sau descompunerea părților lor.

Într-adevăr, ea nu poate fi făcută dintr-o materie preexistentă, căci atunci ar fi ea însăși corporală; nu poate nici să fie generată de o altă substanță spirituală, ceea ce ar presupune că substanțele spirituale se transformă, asemenea celor corporale, unele în altele.

Rămâne, așadar, că este produsă prin **creație** și, numai Dumnezeu având puterea de a crea, trebuie spus că **sufletul omenesc este creat nemijlocit de Dumnezeu**.

Mai mult, neavând părți care să se poată separa unele de altele, el este indecompozabil, incoruptibil și nu ar putea pieri decât prin anihilare.

Prin natura sa spirituală, sufletul se apropie de natura îngerească și poartă întipărită în sine asemănarea inteligenței și a înțelepciunii lui Dumnezeu.

Într-adevăr, dacă toate făpturile pot fi considerate drept **vestigii ale Creatorului**, întrucât Îl reprezintă în felul în care un efect își reprezintă cauza, numai ființele spirituale pot fi numite **chipuri ale lui Dumnezeu**, deoarece Îl imită pe Dumnezeu nu numai sub raportul ființei și al vieții, ci și sub raportul naturii intelectuale.

În suflet se găsește chiar și o întipărire a **dumnezeieștii Treimi**: înzestrat cu inteligență și voință, sufletul cunoaște și iubește; și se poate spune că el reprezintă, în intelectul său, **generarea Cuvântului**, iar în voința sa, putere de a iubi, **purcederea Duhului Sfânt**.

Astfel, dacă omul este făcut după asemănarea lui Dumnezeu, în sufletul său spiritual se reflectă cu adevărat **chipul Treimii**.

Sufletul omenesc ne apare astfel ca fiind înălțat în chip covârșitor deasupra naturii animale, căci între ființa materială și ființa spirituală distanța este mare, iar deosebirea este esențială.

Dar, pe de altă parte, în ierarhia substanțelor imateriale, sufletul ocupă treapta cea mai de jos; spiritual fiind, el nu este spirit pur și, fără trupul căruia îi este formă, nu constituie decât **o persoană incompletă**.

De aceea, departe de a fi pentru suflet — așa cum pretindea Platon — o decădere faptul de a fi unit cu un trup, este spre binele său cel mai mare faptul că posedă acest trup, ale cărui organe îi îngăduie să ajungă la obiectele sale de cunoaștere și au fost constituite tocmai pentru a-i sluji.

Sufletul omenesc, întrucât este intelectiv, comportă două mari facultăți:

Inteligența, care cuprinde ea însăși două puteri diferite;

Voința.

Aceste facultăți folosesc activitățile trupului și se slujesc de puterile sensibile ca de niște instrumente, instrumente uneori indispensabile.

Dar, în existența lor și în actul lor propriu, ele sunt cu totul independente de orice organ corporal.

Gândirea nu este produsă de creier, așa cum spun materialiștii, după cum nici o statuie nu este produsă de un ciocan, deși sculptorul are nevoie de această unealtă pentru a-și executa opera, tot astfel cum sufletul are nevoie de trup pentru a-și realiza operațiile.

Aceste facultăți — **inteligența și voința** — sunt cele pe care urmează să le studiem.

CAPITOLUL XIX
IDEEA

I. — OBIECTUL INTELIGENȚEI

Cunoașterea intelectuală, aceea care ne este dată prin idee sau concept, apare simplei observații psihologice ca fiind esențial diferită de cunoașterea sensibilă.

În timp ce prin aceasta din urmă nu percepem decât aspectele concrete și particulare ale lucrurilor, prin cea dintâi gândim caracterele lor abstracte și generale.

Conceptul este **abstract**, adică ne face să cunoaștem un obiect învestit numai cu caracterele esențiale care îi constituie natura și despuiat de toate notele care îl individualizează.

Ideea de om reprezintă pur și simplu ceea ce este omul în general, lăsând deoparte toate particularitățile care aparțin cutărui sau cutărui individ; ea nu ne spune dacă omul este de rasă albă, neagră sau galbenă, dacă este înalt sau scund, tânăr sau bătrân; ea ne face să cunoaștem **omul întrucât este om**.

În chip asemănător, știm ce este frumusețea independent de cutare sau cutare obiect concret în care am perceput-o, de spectacolul naturii sau de opera de artă, de cuvântul sau de acțiunea care a trezit mai întâi în noi această idee de frumusețe.

Conceptul este **universal**. Prin însuși faptul că lasă deoparte notele individuale, el convine în mod nediferențiat tuturor ființelor cuprinse în genul sau specia cărora li se aplică. Ideea de om convine tuturor oamenilor fără deosebire și oricât de mari ar fi diferențele pe care le prezintă între ei; ideea de frumos, tuturor lucrurilor frumoase.

Conceptul este **etern și necesar**, adică face abstracție de timp și chiar de existență. El cuprinde lucrurile care vor fi în viitor tot atât de bine ca pe acelea care au fost în trecut sau care aparțin prezentului. El poate chiar să nu reprezinte decât un posibil existent numai în spirit.

Într-un cuvânt, conceptul ne dă o natură, o esență, independent de realizarea ei în cutare moment al timpului sau în cutare punct al spațiului; el lasă deoparte materialul, individualul și contingentul, pentru a nu sesiza decât imaterialul, specificul și esențialul.

Prin aceste caractere ale conceptului vedem că obiectul inteligenței nu este același cu obiectul simțurilor. În timp ce acestea ne reprezintă fenomenele sau aparențele lucrurilor, inteligența ne face să atingem ființa, natura sau, potrivit expresiei scolastice, **quidditatea** lucrurilor, esența lor.

Desigur, conceptul nu este întotdeauna reprezentativ pentru natura completă a unei ființe, cu toate caracterele ei constitutive. Primele idei pe care și le formează copilul sunt vagi și nedeterminate; ele nu-i dau decât o cunoaștere confuză și foarte imperfectă, deoarece nu disting

limpede elementele care constituie natura specifică a obiectului. La fel se întâmplă cu multe idei ale bunului-simț, care nu ne fac să cunoaștem decât caracterele cele mai generale sau cele mai aparente ale ființelor. Totuși, conceptul este suficient pentru a ne face să sesizăm o natură, o esență, ca distinctă de orice alta.

Dacă cunoașterea intelectuală este mai desăvârșită decât cunoașterea sensibilă, aceasta se datorează faptului că intelectul posedă un grad de imaterialitate cu mult superior celui al simțurilor. Orice cunoaștere presupune o anumită imaterialitate a subiectului cunoscător, care să-l facă apt să primească în sine o formă străină; iar cu cât subiectul este mai desprins de materie, cu atât modul său de cunoaștere este mai înalt. Cunoașterea sensibilă este cea mai grosieră, deoarece simțurile nu posedă decât un slab grad de imaterialitate, acela pe care îl poate comporta o putere senzitivă. Cunoașterea intelectuală, dimpotrivă, are drept subiect o facultate spirituală; de aici superioritatea ei.

Obiectul adecvat al acestei facultăți, precum al oricărei inteligențe, este **ființa**, oricare ar fi ea și oriunde s-ar găsi. Ceea ce cade înainte de toate sub conceptul inteligenței, ne spune Sfântul Toma, este ființa; ea este primul lucru inteligibil pentru spirit, după cum sunetul este primul lucru perceptibil pentru auz (S. Th., I, q. 5, a. 2).

Prin natura sa spirituală, intelectul omenesc are, așadar, drept obiect adecvat întregul domeniu al inteligibilului, **tot ceea ce este inteligibil** (*omne intelligibile*). Dar acest intelect se află pe treapta cea mai de jos a inteligențelor. Unit intim cu un trup, învăluit, ca să spunem astfel, în materie, el nu poate cunoaște decât cu ajutorul imaginilor pe care i le prezintă senzațiile.

De aceea, obiectul său proporționat, acela pe care îl aprehendează nemijlocit, este ființa lucrurilor materiale; iar la cunoașterea spiritualului nu se poate ridica decât prin mijlocirea sensibilului. **„Intelectul omenesc, fiind unit cu trupul, are drept obiect propriu quidditatea sau natura existentă în materia corporală și, prin diferitele naturi ale lucrurilor vizibile, urcă și se înalță până la o anumită cunoaștere a lucrurilor invizibile."** (S. Th., I, q. 84, a. 7). Chiar și această cunoaștere rămâne însă întotdeauna foarte imperfectă la om.

II. — FORMAREA CONCEPTULUI

Sufletul nostru nu posedă în sine însuși cunoașterea adevărului așa cum o posedă îngerii. În intelectul omenesc nu se găsesc **idei înnăscute**. La început, la copilul foarte mic, intelectul este asemenea unei „table goale", unei foi albe pe care nu este scris nimic. El este în potență față de obiectele ce trebuie cunoscute, față de lucrurile inteligibile; cu alte cuvinte, are puterea de a deveni toate aceste lucruri într-un mod ideal, dar încă nu este niciunul dintre ele în act și, propriu-zis vorbind, încă nu le cunoaște.

Pentru a cunoaște, va trebui să primească într-un anumit fel înlăuntrul său ființele materiale, să se unească cu ele și să se actualizeze prin această unire, să devină aceste ființe fără a se identifica totuși cu ele, căci **a cunoaște înseamnă a deveni altul întrucât altul**.

Dar, fiind spiritual prin natură, deși unit cu un trup, intelectul nu poate primi nimic material; va trebui, așadar, să sesizeze formele corporale într-un mod potrivit propriei sale naturi, potrivit

principiului că **„obiectul primit se află în subiectul care îl primește potrivit formei acestuia din urmă”** (S. Th., I, q. 84, a. 1).

Prin urmare, intelectul va primi formele corporale într-un mod imaterial și, prin aceasta însăși, abstract și universal; după cum am văzut, **„sufletul, prin intelect, cunoaște corpurile printr-o cunoaștere imaterială, universală și necesară”** (S. Th., I, q. 84, a. 1).

Dar cum se săvârșește aceasta? Cum poate forma unei ființe corporale să fie imaterializată și făcută astfel capabilă să se unească cu o facultate spirituală? Cu alte cuvinte, cum este **inteligibilul abstract din sensibil**, în care nu există decât în potență?

Aceasta este problema cunoașterii intelectuale, problemă pe care o rezolvă teoria celor două intelecte: **intelectul agent sau activ** și **intelectul pasiv sau posibil**. Aceste intelecte nu sunt două substanțe, ci numai două puteri distincte pe care le posedă sufletul omenesc.

Potrivit Sfântului Toma, comentându-l pe Aristotel, intelectul agent este acela prin care sufletul poate face toate lucrurile inteligibile; intelectul posibil este acela prin care sufletul poate deveni toate aceste lucruri (S. Th., I, q. 79, a. 3).

Cel dintâi abstrage; prin activitatea sa, face ca obiectul inteligibil să treacă la starea de ființă în act. Cel de-al doilea cunoaște: în virtutea pasivității sale, primește obiectul devenit inteligibil în act și îl concepe. Sunt aici două operații care, deși inseparabile în actul total al cunoașterii, sunt realmente distincte și presupun puteri diferite.

INTELECTUL ACTIV

Operația proprie a acestui intelect este **abstracția**.

Simțurile sunt, este adevărat, susceptibile să abstragă într-un anumit fel, să perceapă o calitate a unui obiect independent de celelalte proprietăți cu care este unită în realitate; potrivit exemplului Sfântului Toma, vederea vede culoarea unui fruct fără a-i simți mirosul.

Dar abstracția intelectului activ este diferită; ea constă propriu-zis în a despuia prin gândire o ființă de toate caracterele sale individuale, reținând numai ceea ce aparține naturii sale specifice, și are drept efect să facă **inteligibile în act formele sensibile**.

Știm că orice ființă corporală este compusă din materie și formă, forma constituind principiul său specific, Ideea sa întrucât ideea se află în lucru cu titlu de cauză exemplară, iar materia constituind în ea principiul individuației.

Formele sensibile există, așadar, în realitățile exterioare în stare concretă, individualizate prin materie, și noi le sesizăm astfel în imaginile pe care ni le procură senzațiile.

Senzația ne îngăduie deja o anumită aprehensiune a universalului, căci, prin simțul comun și cogitativă, după ce am comparat senzațiile între ele, distingem calitățile comune ființelor asemănătoare de acelea care, fiind proprii fiecăreia, le deosebesc unele de altele.

Dar această cunoaștere sensibilă a universalului rămâne foarte confuză, întrucât universalul se găsește în ea întotdeauna amestecat cu individualul. Într-adevăr, imaginile reprezintă obiecte învestite

deopotrivă cu caracterele esențiale care constituie forma lor specifică și cu particularitățile lor accidentale; ele sunt în mod necesar reproducerea unui anumit lucru concret, real sau fictiv, a acestui lucru și nu a altuia.

Astfel învăluite, ca să spunem astfel, în imagini, formele sensibile nu sunt inteligibile sau, cel puțin, nu sunt decât **inteligibile în potență**; ele nu ar putea fi sesizate de o facultate spirituală.

Trebuie, așadar, să existe o putere care să le despoaie de condițiile lor materiale, individuale și concrete și care, astfel, să le facă **inteligibile în act**.

Această putere este **intelectul agent**.

„Întrucât, potrivit lui Aristotel, formele lucrurilor materiale nu subzistă fără materie și, mai mult, formele existente în materie nu sunt inteligibile în act, rezultă că naturile sau formele lucrurilor sensibile pe care noi le înțelegem nu sunt nici ele inteligibile în act... trebuie, prin urmare, să recunoaștem în intelect o anumită putere care să facă lucrurile inteligibile în act, abstrăgându-le din speciile așa cum există ele în materie." (S. Th., I, q. 79, a. 3).

Aristotel compară intelectul agent cu **o lumină**; după cum lumina soarelui ne face să vedem culoarea corpurilor, tot astfel intelectul agent este lumina care ne îngăduie să pătrundem până la esența lor.

Pentru Sfântul Toma, sufletul omenesc este luminat de Dumnezeu în funcția sa de cunoaștere, potrivit cuvântului Sfântului Ioan, care spune că **Cuvântul lui Dumnezeu este adevărata Lumină care**

luminează pe tot omul ce vine în lume; dar această iluminare dumnezeiască nu înlătură nimic din activitatea proprie a intelectului nostru agent.

Într-adevăr, el primește această activitate prin însăși natura sa, întrucât participă la Intelectul dumnezeiesc și rămâne el însuși, cu titlu de cauză secundă, **lumina spiritului nostru**.

Cum procedează, așadar, intelectul agent? În imaginile particulare, acest intelect se atașează universalului; separă caracterele esențiale care aparțin naturii lucrului de caracterele accidentale susceptibile de a varia la indivizii aceleiași specii, desprinde aceste caractere esențiale de materia concretă în care se aflau învăluite și constituie astfel ceea ce scolasticii numesc **o specie inteligibilă**.

Această specie este reprezentarea sau similitudinea naturii unui obiect, nu întrucât această natură se găsește actualmente realizată într-o ființă determinată, ci întrucât este înzestrată cu o existență ideală care o face inteligibilă.

Sfântul Toma observă aici că, dacă „specia" face abstracție de materie, ea face abstracție numai de **materia individuală**, iar nu de **materia comună**. Într-adevăr, pentru a deveni inteligibil, obiectul trebuie despuiat de materia sa determinată, principiu al individuației sale; nu trebuie însă despuiat de materie în general, adică de materie întrucât este parte constitutivă a esenței sale de obiect corporal.

Astfel, spune Sfântul Toma, pentru a concepe omul trebuie să facem abstracție de această carne și de aceste oase care se află în Petru sau în Pavel, dar nu de carnea și de oasele care intră în rațiunea specifică a omului (S. Th., I, q. 85, a. 1, ad 2). Altminteri, inteligența noastră

și-ar reprezenta ca spirituală o ființă materială și nu ar avea o cunoaștere adevărată.

Mijloc necesar al cunoașterii intelectuale, intermediar între sufletul spiritual și obiectul sensibil, specia inteligibilă este rodul activității intelectului agent exercitate asupra imaginilor. Dar ne putem întreba care este aici partea de cauzalitate ce revine imaginii și care este aceea care trebuie atribuită intelectului agent.

Din pricina materialității sale, imaginea nu poate fi cauza totală și nici măcar cauza principală a speciei inteligibile. Pe de altă parte, imaginea este aceea care impune ideii specificarea sa; tocmai pentru că avem prezentă în conștiință cutare imagine, intelectul agent, indiferent prin natura sa, produce această specie inteligibilă determinată, iar nu alta. Trebuie, așadar, să atribuim imaginii o adevărată cauzalitate.

Sfântul Toma ne spune că, în formarea speciilor inteligibile, **„imaginile se comportă ca agent instrumental şi secundar, iar intelectul activ ca agent principal și prim"** (Sfântul Toma, *De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 7).

Imaginile sunt ca o materie de care intelectul agent se slujește în operația sa proprie. El lucrează asupra acestor imagini și, pentru a le face apte să participe la formarea speciilor inteligibile, le desăvârșește, le luminează într-un anumit fel, astfel încât să le poată apoi folosi.

„Imaginile sunt oarecum luminate de intelectul agent, iar specia inteligibilă este desprinsă din ele prin puterea aceluiași intelect. Ele sunt luminate în sensul că, după cum partea senzitivă a ființei noastre devine mai puternică sau mai activă prin unirea sa cu intelectul, tot astfel imaginile, prin puterea intelectului agent,

devin apte pentru ca din ele să fie abstrase, de către același intelect, speciile inteligibile." (S. Th., I, q. 85, a. 1, ad 4).

Nu este oare rolul propriu al unui instrument acela de a produce, în mâinile agentului care se slujește de el, un efect superior celui pe care l-ar comporta propria sa natură? Astfel vedem pensula și culorile, mânuite de artist, participând la reprezentarea frumosului.

În chip analog, imaginile, deși sunt sensibile prin ele însele, devin, datorită activității intelectului agent, capabile să exercite o cauzalitate reală asupra formării speciilor inteligibile și să dea acestor specii calitățile distinctive prin care ele reprezintă cutare obiect, iar nu altul.

INTELECTUL POSIBIL

Intelectul posibil sau intelectul pasiv este inteligența însăși întrucât este putere de a cunoaște.

Intelectul activ produce speciile inteligibile, dar nu cunoaște; numai intelectul pasiv cunoaște. Fiind în potență față de toate inteligibilele, el este susceptibil de a deveni fiecare dintre ele în act și de a le cunoaște prin însăși această actualizare.

Specia inteligibilă formată de intelectul activ, numită și **specie imprimată**, determină intelectul receptiv, imprimă într-un anumit fel în el similitudinea naturii obiectului și face astfel ca intelectul să treacă din potență în act.

Acesta este atunci pregătit pentru concepție; el face să se nască în sine, în virtutea propriei sale activități, **un verb mintal**, un cuvânt lăuntric,

s-ar putea spune, care nu este altceva decât ideea ajunsă în stare de actualitate.

Acest verb, scolasticii îl numesc **specie exprimată**, deosebindu-l astfel de specia imprimată produsă de intelectul agent și care nu este încă decât o idee în stare virtuală.

Actul de intelecție este un act desăvârșit, o acțiune vie și imanentă. Săvârșindu-l, intelectul receptiv nu iese din sine însuși; el nu suferă nici în mod pasiv amprenta speciei imprimate, așa cum ceara primește amprenta peceții, ci se unește cu ea în chip foarte intim și, fecundat într-un anumit fel prin această unire, naște înlăuntrul său verbul mintal, ideea sa.

Ideea nu rezultă aici din unirea intelectului cu obiectul său ca un fel de produs sau de întreg ale cărui elemente componente ar fi acestea, ci se formează deoarece inteligența devine, într-un anumit fel, lucrul înțeles, se identifică în mod ideal cu obiectul său întrucât este cunoscut, deși rămâne ontologic distinctă de el întrucât este ființă.

Verbul mintal nu este, așadar, nimic exterior spiritului; el se naște prin însuși faptul că facultatea se actualizează; aceasta îl produce cunoscând și cunoaște producându-l. El este ca rodul vital al activității sale naturale.

Pe de altă parte, acest verb conține similitudinea desăvârșită a unei naturi reprezentate prin imagini și existente în stare concretă în realitățile exterioare care posedă această natură.

De aceea, contemplându-și rodul vital, ideea sa, sufletul sesizează esența lucrurilor: o sesizează înlăuntrul său datorită acestei uniri dintre

inteligență și inteligibil, unire ideală care lasă fiecăruia dintre termeni ființa sa proprie și al cărei mod intim, trebuie să mărturisim, ne rămâne tainic, deoarece natura unuia dintre termenii săi, sufletul spiritual, nu poate fi cunoscută de noi în chip desăvârșit.

Astfel constituit, conceptul poate fi considerat din două puncte de vedere: fie întrucât este modificarea subiectivă a unei inteligențe, mijlocul prin care un spirit cunoaște; fie întrucât este obiect de cunoaștere sau lucrul pe care spiritul îl atinge în actul său de intelecție.

Sub primul raport, conceptul este numit **concept formal**; sub al doilea, **concept obiectiv**.

Ceea ce inteligența sesizează mai întâi prin operația sa proprie nu este conceptul formal sau specia inteligibilă întrucât este subiectivă. Aceasta nu este obiectul cunoscut mai întâi; ea nu este decât mijlocul cunoașterii.

„Specia inteligibilă este, în raport cu intelectul, ceea prin care intelectul cunoaște, iar nu ceea ce el cunoaște, decât într-un mod secundar." (S. Th., I, q. 85, a. 2).

Într-adevăr, dacă lucrurile atinse de noi în actul cunoașterii ar fi numai formele sau speciile inteligibile care se găsesc în sufletul nostru, ar rezulta, ne spune Sfântul Toma, că științele ar avea drept obiect nu lucrurile înseși care există în afara sufletului, ci formele inteligibile existente în suflet (S. Th., I, q. 85, a. 2). Știința și-ar pierde astfel orice valoare obiectivă și nu am putea ști dacă ceea ce concepem corespunde realității înseși sau nu este mai curând o ficțiune a spiritului nostru.

Acest obiect cunoscut în primul rând nu poate fi nici lucrul potrivit modului său de existență materială, căci un asemenea lucru nu este inteligibil în act.

Dar ceea ce intelectul atinge nemijlocit și prin sine, **în primul rând și prin sine** (*primo et per se*), este ceea ce concepe în sine însuși despre lucrul înțeles; este totodată o similitudine desăvârșită a acelui lucru, similitudine în care intelectul sesizează esența obiectului în stare ideală sau intențională, adică despuiată de toate caracterele sale materiale și concrete.

Conceptul (*conceptio*), pe care Sfântul Toma îl numește și **intenție înțeleasă** (*intentio intellecta*) sau **verb interior** (*verbum interius*), este, ne spune el, asemănător lucrului.

Într-adevăr, specia inteligibilă — specia imprimată —, principiu al operației intelectuale, a fost constituită cu ajutorul imaginilor și, prin aceasta însăși, este reprezentarea sau similitudinea obiectului exterior. Rezultă că intelectul posibil, actualizat prin specie, produce un concept asemănător acestui obiect și, în acest concept, înțelege obiectul însuși.

De aceea, atunci când omul își manifestă gândirea, fie printr-o simplă enunțare, fie printr-o definiție, cuvântul său, **verbul exterior** (*verbum exterius*), exprimă nu o modificare subiectivă a intelectului, ci un concept în sens obiectiv și, prin acest concept, natura unei realități exterioare (Sfântul Toma, *Contra Gentiles*, I, c. 53; *De Potentia*, q. 9, a. 5).

Prin această teorie se evită, așadar, sistemele idealiste care încep prin a vedea în idee un fel de tablou sau de oglindă fabricate de spirit și se

epuizează căutând care este raportul dintre tablou și original, până când sfârșesc prin a-l suprima pe acesta din urmă, pentru a nu mai lăsa să subziste decât o imagine fictivă care pare să reprezinte o realitate exterioară, deși ea singură constituie întregul obiect cunoscut.

Aceasta ar fi asemenea operei unui artist care ar crede că reproduce chipul unui personaj existent, în timp ce nu ar picta pe pânza sa decât fantasmele imaginației sale.

Pentru scolastici, ideea nu poate fi suficientă sieși. Fiind prin esență **raportul real dintre un subiect cunoscător și un obiect cunoscut**, ea nu poate fi înțeleasă fără acest obiect, după cum nu poate fi concepută în afara unui subiect.

De la spirit își primește natura sa imaterială de idee, inteligibilitatea sa; de la lucru, specificarea care face ca ea să fie această idee, iar nu alta.

Astfel, prin idee, inteligența atinge realitatea nu într-o copie sau într-o oglindă mai mult sau mai puțin fidelă, ci în mod direct și adecvat.

Iar intelectul fiind ordonat către ființă, nu există nici măcar posibilitate de eroare în această primă aprehensiune care este conceptul simplu. Într-adevăr, fiecare putere se conformează obiectului său propriu potrivit legilor naturii sale și nu poate greși în raport cu acest obiect.

Inteligența nu se înșală, așadar, în operația sa primitivă: **cunoașterea simplă și încă nedeslușită a naturii unui obiect sensibil, făcând abstracție de existența individuală a acelui obiect**.

Dacă eroarea se strecoară uneori într-un concept, aceasta se întâmplă fie pentru că el este complex și cuprinde o judecată cel puțin implicită, fie pentru că, așa cum se întâmplă în vis sau în nebunie, intelectul însuși a fost înșelat de imagini false datorate vreunei deficiențe a sensibilității.

III. — GENERALIZAREA CONCEPTULUI

Conceptul poate fi considerat din două puncte de vedere: din punctul de vedere al **comprehensiunii**, adică al caracterelor obiective care îi formează conținutul, și din punctul de vedere al **extensiunii**, adică al indivizilor cărora li se aplică. Astfel, în conceptul de om, caracterele de animalitate și de raționalitate constituie comprehensiunea; oamenii din toate timpurile și din toate locurile compun extensiunea.

Abstracția ne dă punctul de vedere al comprehensiunii; generalizarea ne va face să cunoaștem punctul de vedere al extensiunii.

Ideea, rezultat al primei aprehensiuni a intelectului, ne dă o esență independentă de indivizii în care aceasta se realizează. Rămâne, așadar, să generalizăm această idee, adică să o aplicăm tuturor ființelor care posedă această esență; aceasta este ceea ce face intelectul de îndată ce reflectează asupra naturii conceptului.

Într-adevăr, prin însuși faptul că este abstract, conceptul convine unui număr nedefinit de indivizi și unui număr mai mare sau mai mic după

gradul comprehensiunii sale. Cu cât conceptul cuprinde mai multe caractere constitutive, cu atât are mai puțină extensiune și reciproc.

Astfel, conceptul de animal are mai multă comprehensiune decât acela de ființă vie, deoarece adaugă acestuia din urmă calitatea de sensibil; el are însă mai puțină extensiune, deoarece exclude vegetalele. Conceptul de **ființă**, primul pe care îl formează inteligența, are comprehensiunea cea mai săracă și extensiunea cea mai bogată cu putință; specia proximă, aceea care nu cuprinde decât indivizi, are comprehensiunea cea mai mare și extensiunea cea mai mică; iar între cele două se găsesc toate gradele de generalitate.

Vedem astfel că generalizarea ne dă conceptele logice de **gen** și de **specie**, care stau la temelia tuturor clasificărilor științifice.

IV. — DESPRE CUNOAȘTEREA SUFLETULUI DE CĂTRE EL ÎNSUȘI

S-ar părea că sufletul nostru ar trebui să se poată sesiza pe sine însuși într-un prim act de cunoaștere și fără a avea nevoie de vreun intermediar.

Într-adevăr, sufletul, fiind spiritual prin natură, este un obiect inteligibil prin sine; de ce, atunci, sufletul întrucât este inteligent nu ar cunoaște, printr-o intuiție directă și chiar înainte de a fi aprehendat vreo natură sensibilă, sufletul întrucât este inteligibil?

Subiectul și obiectul sunt aici identice prin esența lor și sunt, așadar, nu numai prezente, ci în mod desăvârșit imanente unul altuia. Ce ar putea împiedica fiecare suflet individual să se cunoască mai întâi pe sine însuși, să se vadă printr-o vedere nemijlocită, așa cum îngerul se vede pe sine?

Să ne amintim aici ceea ce știm deja: în starea de unire a sufletului cu trupul, intelectul omenesc are drept obiect propriu natura lucrurilor corporale; de aceea, înainte de a fi informat de vreo realitate de ordin material, el este în potență; propriu-zis vorbind, nu cunoaște.

De aici rezultă că sufletul, deși este de drept inteligibil pentru orice spirit, nu se cunoaște în fapt pe sine însuși, printr-o cunoaștere actuală și conștientă, decât după ce a aprehendat vreun obiect sensibil.

Într-adevăr, primul act al inteligenței noastre nu poate avea drept obiect o realitate spirituală, deoarece o asemenea realitate nu este obiectul său propriu; iar, pe de altă parte, înainte de acest prim act, intelectul este în potență.

De aceea, pentru a deveni capabil să se perceapă pe sine și să perceapă în același timp sufletul căruia îi aparține, el trebuie mai întâi să se actualizeze pe sine într-un act de cunoaștere.

„Pentru a percepe că avem un suflet, că trăim, că existăm, trebuie să ne percepem simțind, cunoscând, săvârșind, în sfârșit, asemenea acțiuni vitale... Nimeni nu percepe că el însuși cunoaște dacă nu a săvârșit mai întâi vreun act de cunoaștere; a cunoaște ceva precedă cunoașterea faptului că noi cunoaștem. Și astfel sufletul ajunge la cunoașterea actuală de sine și a propriei

sale existențe prin mijlocirea unui act anterior de cunoaștere sau de senzație." (Sfântul Toma, *De Veritate*, q. 10, a. 8).

Așadar, unindu-se în mod ideal cu un obiect exterior lui, sufletul ajunge să-și sesizeze propria existență. Dar, de îndată ce s-a realizat un act de cunoaștere abstractivă, sufletul se percepe direct ca autor al vieții sale și principiu al operației sale.

Nu mai este nevoie aici de o nouă abstracție săvârșită de intelectul agent și nici de formarea unei specii imprimate. Sufletul este, prin fire, prezent sieși ca obiect inteligibil și, de îndată ce a fost actualizat întrucât este putere de a cunoaște, ia nemijlocit cunoștință de sine ca de o realitate substanțială, concretă și prezentă.

Aceasta este cunoașterea particulară și individuală a sufletului de către el însuși, aceea prin care, potrivit exemplului Sfântului Toma, **„Socrate sau Platon percepe că are un suflet intelectiv prin faptul că găsește în sine exercitarea unei inteligențe"** (S. Th., I, q. 87, a. 1).

Aceasta este percepția experimentală și certă a sufletului, percepție de care orice om se bucură în virtutea conștiinței sale psihologice.

Dar aceasta nu este încă cunoașterea universală și științifică a esenței sufletului omenesc, a naturii și a proprietăților sale. Această din urmă cunoaștere cere o cercetare atentă și pătrunzătoare.

Întorcându-se asupra actului său intelectual, omul poate cerceta ce este ideea întrucât este idee; dacă reflectează asupra caracterelor acestei idei, constată că ea reprezintă universalul și, prin urmare, trebuie să fie independentă de materie, în care totul este individual.

Din natura efectului conchide atunci la natura cauzei, adică la imaterialitatea sufletului, principiu al ideii.

Tot astfel, reflectând asupra operațiilor voinței și văzând că ele nu sunt determinate, va fi condus să gândească faptul că, libertatea neputând aparține decât unui spirit, sufletul omenesc trebuie să fie spiritual.

Astfel dobândim cunoașterea sufletului întrucât este **substanță spirituală** și pătrundem până la un anumit punct natura sa.

Dar aici nu mai este vorba despre o intuiție nemijlocită; este o știință care presupune recurgerea la lumina principiilor prime, la judecată și la raționament, și care este susceptibilă de grade foarte diferite și, de asemenea, de numeroase devieri.

Întotdeauna imperfectă, ea rămâne nulă la unii, confuză și eronată la alții. Nu vedem oare că mulți ignoră natura sufletului lor și că mulți, de asemenea, se înșală grav asupra acestei naturi și neagă substanțialitatea sau spiritualitatea sufletului?

De aceea, în timp ce percepția individuală a sufletului este comună tuturor oamenilor și nu poate comporta eroare, știința despre suflet este proprie acelora care fac din el obiectul meditației lor și cere dreapta întrebuințare a rațiunii.

Astfel, ne spune Sfântul Toma, fiecare dintre noi experimentează în mod cert că are un suflet și că acest suflet lucrează în el; dar a cunoaște **ce este sufletul** este foarte greu (Sfântul Toma, *De Veritate*, q. 10, a. 8).

V. — DESPRE CUNOAȘTEREA SINGULARELOR MATERIALE

Obiectul propriu al inteligenței noastre, am văzut, este esența abstractă a ființelor corporale; de aceea ne putem întreba dacă această facultate atinge aceste ființe întrucât sunt indivizi.

Orice lucru sensibil este compus din materie și formă, forma specifică fiind individualizată prin materie. Or, deoarece intelectul nostru, putere spirituală, nu cunoaște decât făcând abstracție de materie, **„este cu neputință", spune Sfântul Toma, „ca ființele particulare să fie percepute direct de intelect"** (S. Th., I, q. 86, a. 1).

Singularele materiale nu pot fi, așadar, obiectul unei aprehensiuni directe din partea inteligenței noastre; și aceasta nu tocmai pentru că sunt indivizi, ci pentru că sunt materiale și pentru că materia este în ele principiul individuației.

De aceea nu ar exista nicio repugnanță ca un individ spiritual să fie sesizat de o inteligență; dar, în ceea ce privește lucrurile corporale, intelectul nostru le cunoaște într-un mod universal, desprinzând esența lor de materia cu care este unită, iar simțurilor le aparține cunoașterea nemijlocită a indivizilor.

Totuși, se pare că spiritul trebuie să fie capabil de o anumită cunoaștere a singularelor materiale.

Există judecăți în care unul dintre termeni este singular, iar celălalt universal. Or, operația judecății nu cere oare ca aceeași facultate să sesizeze cei doi termeni, pentru a-i compara și pentru a stabili raportul care există între ei? Și nu trebuie atunci ca intelectul, care singur cunoaște universalul, să aprehendeze și singularul?

Dacă spun: **„Socrate este muritor"**, cum aș putea formula această judecată dacă inteligența mea, care singură sesizează calitatea abstractă de „muritor", nu ar percepe și individul Socrate?

De altfel, termenii unei judecăți, întrucât sunt subiect și predicat, sunt **ființe de rațiune** și, sub acest raport, sunt obiect al cunoașterii intelectuale, iar nu al cunoașterii sensibile.

De aceea intelectul este capabil să sesizeze singularul, nu în primul rând și nemijlocit, ci într-un mod indirect și printr-un fel de reflecție.

Într-adevăr, spiritul este unit cu puterile sensibile și cunoaște prin intermediul unei specii inteligibile pe care a abstras-o din imaginile sensibile.

Astfel, atunci când posedă universalul, el se poate întoarce la specia imprimată prin care l-a conceput, apoi la imaginea din care această specie a fost abstrasă și, în sfârșit, la obiectul individual care a cauzat imaginea în simț.

„Spiritul cunoaște singularul printr-o anumită reflecție, întrucât, cunoscându-și obiectul propriu, care este o anumită natură universală, se întoarce la cunoașterea actului său, apoi la specia care este principiul actului său și, în sfârșit, la imaginea din care

a abstras specia inteligibilă; și astfel dobândește o anumită cunoaștere a singularului." (Sfântul Toma, *De Veritate*, q. 2, a. 6).

Spiritul urcă, ca să spunem astfel, în sens invers cursul operațiilor care au dus la idee și, prin această regresiune, ajunge până la obiectul singular care a fost cauza ei primară.

El cunoaște atunci acest obiect. Rămâne însă faptul că această cunoaștere este numai mediată și că numai simțurilor le aparține aprehendarea, printr-o intuiție limpede și directă, a lucrurilor singulare.

VI. — DESPRE MEMORIA INTELECTIVĂ

Pe lângă memoria sensibilă, care aparține părții senzitive a sufletului, omul este înzestrat, în virtutea naturii sale de ființă rațională, cu **o memorie intelectivă**.

Această memorie nu constituie o facultate specială; ea nu este decât o funcție a intelectului pasiv, întrucât acesta păstrează în stare virtuală ideile pe care le-a dobândit odată.

Intelectul pasiv, am văzut, este la început în potență față de toate lucrurile ce trebuie cunoscute; apoi, atunci când, în urma operației intelectului agent, un anumit obiect inteligibil i se oferă, el se unește cu acel obiect și, prin aceasta însăși, se găsește în stare de cunoaștere, în posesia unei idei actuale și conștiente.

Dar între potența pură și actul desăvârșit, cu alte cuvinte între ignoranța completă și știința nemijlocit prezentă spiritului, există loc pentru o stare intermediară, un fel de mijloc între potență și act.

Această stare este aceea a unei inteligențe care, după ce a dobândit o cunoaștere sau un ansamblu de cunoștințe, nu este în prezent conștientă de ele, dar le poate rechema și le poate face să retrăiască în sine atunci când voiește, fără a recurge la o nouă percepție sensibilă și la o nouă abstracție.

Se spune atunci că spiritul posedă **o dispoziție habituală** (*habitus*), o știință potențială, un fel de capital dobândit pe care îl poate spori fără încetare prin lucrarea sa și din care, pe de altă parte, scoate, ca dintr-un fond de rezervă aflat întotdeauna la dispoziția sa, datele care vor constitui pentru el punctul de plecare al unor noi progrese.

Memoria intelectivă este astfel o putere de conservare și de rechemare a ideilor, dar ea nu poate, asemenea memoriei sensibile, să situeze în trecut obiectele pe care le cunoaște, să le localizeze într-un anumit moment al timpului.

Memoria mea sensibilă își va aminti de Petru sau de Pavel într-o anumită epocă a vieții lor și în anumite împrejurări determinate sau, tot astfel, își va reaminti vreun frumos spectacol contemplat odinioară la o dată cunoscută de mine.

Dar ceea ce posedă intelectul meu sunt concepte care reprezintă esența lucrurilor și care, prin aceasta, fac abstracție de existența lor concretă în timp și în spațiu; omul în general nu aparține trecutului mai mult decât prezentului sau viitorului, nu este al niciunei epoci și al niciunui loc în particular.

De aceea, având drept obiect universalul, intelectul nu poate raporta acest obiect la trecut și nici nu poate percepe trecutul considerat ca un timp concret.

Dar, atunci când își reamintește ceea ce știa deja, el sesizează că această gândire nu este o dobândire nouă, că o poseda deja într-un anumit fel și că nu face decât să înțeleagă din nou ceea ce înțelesese mai înainte.

În această rechemare și această recunoaștere constă operația intelectului numită **memorie intelectivă**.

CAPITOLUL XX
JUDECATA

I. — FORMAREA JUDECĂȚII

Conceptul rezultă din prima operație a spiritului în prezența obiectelor gândirii; el este o aprehensiune simplă care, prin ea însăși, nu ne dă decât cunoștințe confuze și cu totul rudimentare. De aceea, dezvoltarea cunoașterii cere **judecata**.

Primele idei pe care și le formează spiritul sunt concepte foarte generale, prin care el sesizează o natură, dar nu o cunoaște încă decât într-un mod global și nedeterminat. Sfântul Toma observă că, în inteligență ca și în simțuri, progresul cunoașterii merge de la mai general la mai puțin general; un copil, spune el, deosebește un om de un alt obiect înainte de a deosebi un om de un alt om. Tot astfel, prin abstracție intelectuală, el va cunoaște animalul într-un mod vag înainte de a-l cunoaște într-un mod distinct, adică întrucât este animal rațional sau lipsit de rațiune (S. Th., I, q. 85, a. 3).

Spiritul omenesc începe, așadar, printr-o cunoaștere confuză; dar, de îndată ce se află în posesia unui obiect de cunoaștere, își exercită

activitatea asupra acestui obiect, îl examinează și îl consideră sub diferitele sale aspecte. Copilul percepe zăpada: ea este albă, rece, moale; se joacă cu câinele său și constată că acesta aude, merge, latră, și astfel învață să deosebească animalul de materia brută sau de plantă; își iubește părinții și îi găsește buni, drepți, învățați.

Astfel, spiritul analizează lucrurile cunoscute mai întâi ca întreguri; el discerne multiplele lor calități și le separă unele de altele. Într-un obiect material va distinge forma, culoarea, consistența și temperatura; într-o ființă vie, organele și funcțiile cu care este înzestrată; într-o ființă rațională, operațiile inteligenței și ale voinței sale, gândurile, sentimentele și acțiunile sale.

Apoi spiritul abstrage aceste calități, considerându-le independent de indivizii în care le-a perceput mai întâi; le concepe în ele însele și dobândește astfel noțiuni generale, de pildă noțiunea de mărime, de duritate, de culoare, de ființă vie, de sensibil, ideile de bunătate, dreptate și virtute.

În sfârșit, înzestrat cu aceste noțiuni, spiritul le compară fie între ele, fie cu lucruri concrete și, după cum comparația îi arată un acord sau un dezacord, unește sau separă aceste obiecte ale gândirii și formează **propoziții sau enunțări mintale**, alcătuite dintr-un subiect, un verb și un atribut.

Subiectul poate fi fie o idee generală, fie un obiect singular perceput prin simțuri. Dar, chiar și în acest din urmă caz, trebuie ca intelectul să intervină pentru a face din acel lucru material o ființă de rațiune, subiectul unei propoziții.

Acest subiect reprezintă ceea ce este permanent în ființa reală, ceea ce subzistă în ea sub schimbare și face ca ea să fie această natură determinată, iar nu alta. Din punct de vedere psihologic, subiectul este ceea ce spiritul aprehendează actualmente, ca urmare a atenției spontane sau a atenției voluntare, ceea ce, dintr-un motiv sau altul, ne interesează sau cel puțin ne ocupă în momentul prezent.

Atributul este o noțiune deja dobândită de spiritul nostru prin abstracție, o proprietate sesizată mai întâi într-un întreg complex, apoi desprinsă din acest întreg și considerată în ea însăși; el reprezintă o calitate care poate conveni sau nu unui subiect dat.

Verbul slujește la unirea sau separarea subiectului de atribut, la stabilirea între ele a unui raport de convenienţă sau de neconvenienţă.

Astfel constituită, propoziția nu este încă o judecată propriu-zisă, ci numai **materia judecății**, obiectul mintal asupra căruia aceasta urmează să se exercite.

II. — NATURA JUDECĂȚII

În ea însăși, judecata nu constă nici în asocierea, nici în compararea a două idei; ea nu este nici simpla percepere a unei relații între aceste idei.

Ea se definește: **actul spiritului prin care acesta compune afirmând sau divide negând.**

Trebuie să înțelegem prin aceasta o afirmație sau o negație care se referă nu la idei, ci la lucruri, la realități extramintale.

Într-adevăr, a judeca înseamnă propriu-zis a afirma că două noțiuni, subiectul și atributul, distincte în spirit, se identifică în ființa reală — sau se exclud, dacă este vorba despre o judecată negativă.

Când spun: **„Omul este muritor"**, posed ideea de om și aceea de mortalitate, iar aceste două concepte sunt cu adevărat distincte în mine; aș putea gândi omul fără mortalitate sau atribui această calitate altor ființe fără să mă gândesc la om ori, de asemenea, să o consider în ea însăși. Dar declar că aceste noțiuni, diferite în spiritul meu, se identifică în ființa reală care este omul, că oricărui om existent îi convine calitatea de muritor.

Judecata este, așadar, un act al inteligenței prin care aceasta se pune în conformitate cu ceea ce, într-un fel sau altul, există în afara ei. Prin însăși natura sa, ea este **asentiment al spiritului, adeziune la adevărul exprimat de propoziție**.

A judeca nu înseamnă, așa cum pretind unii autori, a stabili o relație între un obiect și noi înșine, în sensul că am afirma pur și simplu că o ființă afectează simțurile noastre într-un anumit fel, există sau nu există pentru gândirea noastră, ne apare actualmente cu această natură sau cu această proprietate pentru că este în interesul nostru să ne-o reprezentăm astfel.

Fără îndoială, orice judecată are drept cauză un anumit interes, în sensul foarte general al acestui cuvânt. Ea purcede din atenția spiritului care și-a pus o întrebare, cel puțin implicită, cu privire la ceea ce constituie subiectul propoziției și a ales, dintre toate atributele

posibile ale acestui subiect, pe acela care corespunde punctului său de vedere special sau preocupărilor sale de moment.

Fiecare determină astfel un lucru și îl califică într-un fel sau altul după întinderea cunoașterii sale, orientarea curiozității sale, obiectul studiilor sale sau necesitățile acțiunii sale.

Dar, în ea însăși, **judecata tinde către obiectivitate**. Ceea ce afirmăm este un raport obiectiv între idei; afirmăm că lucrurile sunt în realitate conforme cu ceea ce spunem că sunt, că sunt astfel nu numai pentru noi, ci independent de noi.

De aceea judecățile noastre tind să devină impersonale. Dacă le lăsăm deoparte pe acelea care exprimă o simplă impresie încercată de noi, un pur fapt de conștiință, vedem că judecata face abstracție de subiectul gânditor și exprimă un adevăr absolut.

Nu spunem aproape niciodată: „cred că doi și cu doi fac patru", „îmi place să cred că Dumnezeu există", ci mai curând: **„doi și cu doi fac patru; Dumnezeu există."** Tot astfel afirmăm: **„demonul există"**, fără a ține seama de interesul sau dorințele noastre și pentru că această propoziție ne apare ca expresia adevărului.

Judecata este primul act al spiritului care poate fi calificat drept **adevărat sau fals**.

Din punctul de vedere al cunoașterii omenești, adevărul se definește: **„conformitatea lucrului și a intelectului"** (*adaequatio rei et intellectus*).

Dar, pentru ca să existe adevăr propriu-zis, trebuie ca spiritul să perceapă și să afirme această conformitate; adevărul logic, într-adevăr, este o relație între doi termeni, subiectul cunoscător și obiectul cunoscut, și este o calitate a inteligenței care sesizează această relație și spune ceea ce un lucru este sau nu este, atunci când, în fapt, acel lucru este sau nu este astfel.

Or, prin concept, spiritul posedă înlăuntrul său similitudinea unei ființe; îi sesizează natura și, în acest sens, poate fi numit conform cu obiectul său, dar încă nu știe dacă această natură există în afara lui așa cum o aprehendează, nu știe dacă ideea sa corespunde unei realități.

Nu există, așadar, aici o relație explicită între intelect și obiectul său; trebuie să ajungem la judecată pentru a găsi această relație.

Într-adevăr, prin judecată spiritul iese din sine însuși. În loc să sufere acțiunea lucrurilor, el merge, ca să spunem astfel, către ele și se conformează în mod activ lor.

De aceea, în timp ce în senzație sau în simpla concepere subiectul gânditor este mai ales receptiv, aici el este activ.

După ce a aprehendat o anumită ființă, ființă reală sau ființă de rațiune, el raportează în mod explicit aprehensiunea sa la ființa însăși, declară că ea este în acord cu lucrul perceput, identifică ideea sa cu obiectul acelei idei; pronunță: **acesta există sau nu există, posedă cutare natură, cutare calitate, sau nu le posedă**.

Spiritul stabilește astfel o relație între un subiect și un atribut și afirmă că, în realitate, în existența actuală sau posibilă, acest atribut convine sau nu convine acelui subiect.

Avem, așadar, aici doi termeni puși în prezență și o echivalență între acești doi termeni.

Dacă echivalența este dreaptă, dacă există realmente conformitate între lucru și intelect, spiritul se află în posesia adevărului.

În caz contrar, dacă, dintr-un motiv oarecare, spiritul atribuie unei ființe caractere care nu-i convin, ca și cum s-ar spune: **„animalul este rațional”**, sau dacă afirmă că un lucru există atunci când nu există ori invers, atunci există **eroare**; intelectul este în opoziție cu realul.

III. — JUDECĂȚILE DE RAȚIUNE ȘI JUDECĂȚILE DE EXPERIENȚĂ

Logica se ocupă de clasificarea judecăților. Din punct de vedere psihologic, se deosebesc **judecățile de rațiune** și **judecățile de experiență**.

1° — JUDECĂȚILE DE RAȚIUNE

Judecățile de rațiune sunt acelea în care atributul face parte din natura subiectului. De îndată ce un spirit cunoaște întreaga comprehensiune esențială a subiectului, percepe că acest atribut aparține acelui subiect.

Totuși, atributul nu este o repetare sterilă a subiectului; el este cuprins în mod virtual în noțiunea acestuia, dar trebuie ca spiritul să-l desprindă din ea pentru a lua în mod explicit cunoștință de el.

Exemplu: **„Omul este înzestrat cu rațiune."**

Aceste judecăți exprimă adevăruri necesare și cunoscute prin sine (*per se nota*), cel puțin în ele însele. Ele sunt **a priori**, adică nu este nevoie să recurgem la experiența sensibilă pentru a afirma că atributul convine subiectului.

2° — JUDECĂȚILE DE EXPERIENȚĂ

Judecățile de experiență sunt acelea al căror atribut nu face parte din natura subiectului; acest atribut convine actualmente subiectului, dar ar putea fi înlăturat fără ca esența subiectului să fie schimbată.

Exemplu: **„Socrate este așezat."**

Aceste judecăți exprimă adevăruri contingente și care nu sunt cunoscute prin sine. Ele sunt **a posteriori**; numai experiența ne face să percepem relația dintre subiect și atribut.

Judecățile de rațiune nu prezintă toate aceeași evidență. Un lucru, spune Sfântul Toma, poate fi cunoscut prin sine (*per se notum*) în două moduri: mai întâi în el însuși (*secundum se*), apoi pentru noi (*quoad nos*) (S. Th., I, q. 2, a. 1).

Nu toate adevărurile evidente în ele însele sunt evidente și pentru om, deoarece inteligența omenească nu este capabilă să cuprindă întregul inteligibil.

Propoziția **„Dumnezeu există”** este în sine cunoscută prin sine; atributul este inclus în noțiunea subiectului, deoarece în Dumnezeu existența aparține în mod necesar esenței. Dar pentru noi ea nu este de o evidență nemijlocită.

Pentru a cunoaște existența lui Dumnezeu, trebuie mai întâi să ne sprijinim pe adevăruri mai puțin clare în ele însele, dar mai accesibile spiritului nostru.

Dimpotrivă, propoziția **„orice corp este întins”** ne apare nemijlocit evidentă.

Mai mult, printre propozițiile evidente pentru noi, unele apar astfel tuturor oamenilor, deoarece toți le înțeleg termenii.

Astfel este propoziția: **„întregul este mai mare decât partea”**; într-adevăr, fiecare știe ce este întregul, ce este partea și vede că cel dintâi este mai mare decât cea de-a doua.

Altele sunt evidente spiritului savantului care cunoaște distinct natura subiectului, dar pot să nu fie astfel pentru ignorantul care nu posedă decât o cunoaștere confuză a acelui subiect.

Așa este propoziția: **„îngerul nu se află într-un loc.”** Oricine posedă o idee distinctă despre substanța spirituală vede că ea nu ocupă spațiu; dar omul de rând, care cunoaște mai ales prin simțuri și imaginație, nu va percepe din prima clipă acest caracter.

Toate judecățile, chiar și judecățile de rațiune, cer activitatea senzorială.

Într-adevăr, în viața actuală, noi nu cunoaștem lucrurile corporale decât prin intermediul simțurilor, iar substanțele spirituale numai prin comparație cu substanțele materiale.

Rezultă că intelectul nu judecă în act decât cu ajutorul simțurilor.

Chiar atunci când judecata poartă asupra unor idei păstrate de memorie, trebuie ca spiritul să se întoarcă la imaginile din care a extras aceste concepte și să facă astfel uz de imaginație sau de memoria sensibilă.

De aceea vedem că, dacă exercitarea acestor facultăți este împiedicată de lezarea sau de funcționarea defectuoasă a unui organ, judecata însăși este tulburată.

Dar, în judecățile **a priori**, atunci când spiritul se află în posesia subiectului și a atributului, el le poate uni prin compunere sau le poate separa prin diviziune fără să recurgă din nou la experiență.

Aici intelectul pasiv este suficient pentru operația de a judeca; el singur sesizează și afirmă relația dintre subiect și atribut.

În judecățile **a posteriori**, dimpotrivă, experiența este necesară chiar pentru a stabili raportul dintre cei doi termeni; această legătură fiind contingentă, rațiunea singură nu o poate afirma și trebuie să se recurgă direct la cunoașterea sensibilă, care va arăta dacă cutare sau cutare relație între subiect și atribut există sau nu există.

IV. — CREDINȚA

A crede înseamnă a adera la o propoziție pe care o socotim adevărată; înseamnă, așadar, a judeca întrucât judecata implică **asentimentul spiritului**, asentiment deplin față de un anumit adevăr care apare ca sigur.

Uneori spiritul își dă adeziunea unei propoziții care îi este prezentată fără nicio cercetare a motivelor care ar trebui să-i legitimeze certitudinea și numai pentru că nu percepe niciun motiv pozitiv de îndoială. Aceasta este **credința spontană**, aceea a copiilor și a ignoranților, credință care se explică prin nevoia naturală a spiritului omenesc de a poseda adevărul și, prin urmare, de a nu rămâne în suspensie, ci de a afirma și de a se fixa.

Mai adesea credem sau nu credem deoarece motive raționale arată adevărul sau falsitatea unei propoziții. Dacă ne dăm adeziunea, este pentru că vedem că este rațional să o dăm și că a o refuza ar însemna, într-un anumit fel, a închide ochii în fața luminii intelectuale. Aceasta este **credința reflectată**.

Afirmația și negația radicală implică aici, amândouă, certitudinea: cea dintâi este siguranța că o propoziție este adevărată, cea de-a doua, că o propoziție este falsă.

Dar, între aceste două extreme care se întâlnesc, își pot găsi locul alte atitudini ale spiritului.

În prezența unui obiect al gândirii reflectate, uneori inteligența fie nu vede niciun motiv de a judeca într-un sens mai curând decât în

celălalt, fie percepe, pentru fiecare dintre cele două poziții care i se oferă, motive ce îi par egale. Atunci există **îndoială**; spiritul nu se fixează, rămâne în suspensie fără a se determina. Este cazul acelora care spun: **nu afirm, nici nu neg; nu știu**.

Uneori există mai multe motive de o parte decât de cealaltă. Inteligența posedă motive suficiente pentru a adera la o anumită propoziție, deși motivele în favoarea propoziției contrare nu sunt toate înlăturate. Aceasta este **opinia**; spiritul se înclină către ceea ce este mai probabil, deoarece îi pare bun și drept să gândească astfel, dar nu este lipsit de incertitudine; simte că mai rămâne loc pentru o cercetare mai aprofundată, pentru noi investigații care ar putea conduce spiritul la modificarea judecății sale.

În sfârșit, atunci când motivele pentru a-și da asentimentul unei poziții sunt de asemenea natură încât inteligența afirmă fără nicio teamă de a se înșela, avem, după cum am văzut, **certitudinea**, odihna spiritului în posesia liniștită a adevărului sau, cel puțin, a ceea ce apare ca adevăr.

Această certitudine se naște uneori din vederea perfect limpede a inteligibilului, din evidența intrinsecă a propoziției; alteori provine dintr-o evidență extrinsecă față de ceea ce se afirmă, ca atunci când credem, pe mărturia altuia, un adevăr istoric.

În primul caz, numai inteligența se pronunță. În al doilea, credința cere o intervenție a voinței.

Atunci când propoziția este evidentă pentru noi și percepută nemijlocit, intelectul afirmă în mod necesar. Este cazul **principiilor prime**, cărora nicio ființă rațională nu le poate refuza asentimentul.

Dacă propoziția, fără a poseda această evidență nemijlocită, se leagă totuși de principiile cunoscute prin sine, ea atrage de asemenea asentimentul spiritului care o consideră; acesta, înțelegând succesiunea raționamentelor prin care propoziția se leagă de principiile prime, nu poate decât să o socotească adevărată.

Astfel, adevărurile matematice și toate demonstrațiile științifice riguroase se impun spiritului, care regăsește în concluzii lumina punctului de plecare.

Aceasta este **știința**, care naște certitudinea rațională. Atunci știm printr-o știință care se sprijină numai pe rațiune și tocmai pentru că știm astfel suntem siguri. Intelectul este mișcat de inteligibil, obiectul său adecvat, și el singur afirmă. Voința nu poate avea aici alt rol decât acela de a aplica în prealabil intelectul la considerarea termenilor judecății.

În sfârșit, există cazuri în care motivele de a judeca nu luminează intelectul până într-atât încât să-i necesite adeziunea. Astfel stau lucrurile cu toate adevărurile indemonstrabile pentru un spirit finit precum al nostru și cu toate afirmațiile care privesc o existență, un fapt contingent și care nu cade sub intuiția noastră nemijlocită.

Într-adevăr, numai din punct de vedere intelectual, nu apare ca imposibil ca această propoziție să fie falsă, ca această ființă să nu existe, ca acest fenomen să nu se fi produs așa cum îl relatează mărturia altuia.

Atunci trebuie ca **voința să facă să înceteze ezitarea intelectului și să-l determine să afirme**, pe temeiul unor motive care, pentru el, sunt suficiente fără a fi necesitate.

Aceasta este **certitudinea morală**; aceasta înseamnă a crede în sensul restrâns al cuvântului și astfel aderăm la toate misterele religiei, la toate adevărurile istorice și morale.

Această certitudine poate fi la fel de absolută ca certitudinea metafizică sau științifică, dar se sprijină pe motive de alt ordin și nu are drept unic principiu lumina rațiunii.

Într-adevăr, în timp ce certitudinea științifică implică vederea limpede a adevărului, înțelegerea desăvârșită a ceea ce se afirmă, certitudinea morală este compatibilă cu o anumită obscuritate a obiectului său; nu evidența intrinsecă a judecății și nici legătura sa necesară cu principiile cunoașterii o determină, ci motive extrinseci, precum încrederea în mărturia altuia, acordul acestei propoziții cu experiența, concordanța ei cu binele.

Atunci știm și credem, dar nu numai, ca în cazul științei, prin asentimentul spiritului și pentru că știm că credem, ci și prin **consimțământul voinței**, pentru că voim să credem, pentru că este bine să credem.

De aceea această credință, oricât de sigură ar fi, lasă loc unui progres în cunoaștere. După ce ne-am dat adeziunea unui adevăr, ne putem strădui să-l înțelegem mai bine, să-i sesizăm pe cât este cu putință inteligibilitatea.

Atunci o anumită știință se adaugă certitudinii, fără ca pentru aceasta să existe proporție între una și cealaltă. Nu vedem oare spiritul cel mai smerit crezând cu aceeași tărie ca cel mai mare teolog?

A crede în acest sens este, așadar, în parte, **lucrarea voinței**; iar aceasta, îndreptându-se în mod natural către orice obiect în care găsește vreun motiv de bine, urmează că credința este determinată de cele mai felurite mobile.

Nu există sentiment sau interes, iubire ori ură, dorință, ambiție; nu există influență individuală sau socială, acțiune a părinților, a educatorilor, a tuturor acelora care ne comunică într-un fel oarecare gândurile lor; nu există nici măcar prejudecată sau modă care să nu fie susceptibile de a deveni, cel puțin în parte, cauza credințelor omenești.

Rațiunea este aceea că, în toate cazurile în care propoziția nu este cunoscută prin sine, evidentă nu numai în ea însăși, ci și pentru noi, judecata rămâne liberă, deoarece motivele de a afirma sau de a nega nu sunt necesitante.

Atunci **voința determină inteligența să-și dea asentimentul față de ceea ce ea crede că este adevărul**.

Există aici o cooperare a intelectului și a apetitului rațional; de aceea este drept să spunem că, atunci când este vorba despre certitudinea morală, **credem cu întregul nostru suflet**.

CAPITOLUL XXI
PRINCIPIILE PRIME

I. — CARACTERELE PRINCIPIILOR PRIME

Se numesc **principii prime** judecățile care constituie punctele de plecare ale tuturor raționamentelor noastre și, prin urmare, ale tuturor științelor.

Fiecare știință se dezvoltă pornind de la un anumit număr de principii pe care își întemeiază concluziile. Dar, deasupra acestor principii proprii unei științe determinate, există principii comune întregii cunoașteri.

Principiile prime sunt judecăți în care atributul face parte din rațiunea subiectului. Ele sunt **a priori**, evidente prin sine, în ele însele, și cunoscute de toți oamenii, dacă nu explicit, cel puțin implicit, întrucât toți se slujesc de ele în exercitarea gândirii. Ele nu se demonstrează, căci, pentru a le demonstra, ar trebui să recurgem la

adevăruri mai puțin evidente decât ele însele. Într-adevăr, ele constituie evidența supremă.

Ele sunt **necesare și universale**; nimeni nu poate gândi fără ele, nici în afara lor, nici împotriva lor. Le găsim în toate spiritele; copilul le aplică de la prima trezire a rațiunii sale, iar cel mai ignorant, ca și cel mai învățat dintre oameni, gândește potrivit acestor principii. Ele sunt condiția oricărei gândiri, a oricărui adevăr, temelia primă a științei ca și a cunoașterii comune.

II. — CELE CINCI PRINCIPII PRIME

Se deosebesc cinci principii prime.

1° — PRINCIPIUL IDENTITĂȚII SAU AL NON-CONTRADICȚIEI

El se desprinde nemijlocit din prima idee a inteligenței noastre, **ideea de ființă**. În toate lucrurile percepem ființa și vedem, prin aceasta însăși, fără a avea nevoie de reflecție, că ființa este ceea ce este și nu este ceea ce nu este, că este această ființă determinată, iar nu alta.

De aici formula principiului identității: **„ceea ce este, este; ceea ce nu este, nu este”**; sau încă: **„același lucru nu poate să fie și să nu fie în același timp și sub același raport.”**

Iar din punct de vedere subiectiv se poate spune: **„Este cu neputință să negăm și să afirmăm în același timp același lucru."**

Acest principiu slujește drept temelie tuturor celorlalte.

2° — PRINCIPIUL RAȚIUNII SUFICIENTE

El derivă nemijlocit din principiul identității. Într-adevăr, de îndată ce un lucru este, trebuie să aibă ceea prin care este acel lucru.

Se va spune, așadar: **Orice ființă are rațiunea sa de a fi.**

Și, deoarece orice ființă există în sine sau în altul, se poate spune: **Orice ființă are rațiunea de a fi a ceea ce îi convine în sine sau în altul.**

Ființa posedă, așadar, în sine ceea ce o face posibilă și, prin urmare, posedă, în raport cu un subiect cunoscător, ceea ce o face inteligibilă. De aceea, deși nu înțelegem totul, afirmăm că totul este susceptibil de a fi înțeles, că totul are inteligibilitatea sa.

De aici această altă formulă: **Orice ființă este inteligibilă**, adică poate fi înțeleasă, dacă nu de o inteligență finită, cel puțin de Inteligența infinită.

Principiul rațiunii suficiente se dezvoltă în alte trei principii: **principiul substanței, principiul cauzalității și principiul finalității**.

3° — PRINCIPIUL SUBSTANȚEI

Simțurile nu percep decât moduri de a fi de o diversitate nedefinită, fenomene complexe și neîncetat schimbătoare. Sub acest flux mereu mobil, inteligența, după cum am văzut, sesizează ființa, ceva care este aceasta și nu este aceea și care, ca atare, scapă schimbării.

Ea percepe că multiplicitatea și mișcarea nu pot fi înțelese decât în funcție de unul și de identic și afirmă principiul: **orice fenomen presupune o substanță**.

Modurile de a fi au nevoie de o rațiune de a fi, fenomenul de o inteligibilitate; or, dacă nimic nu ar rămâne sub schimbare, nu ar exista decât o pluralitate de aspecte care ar apărea și ar dispărea fără un suport care să le întemeieze și să le lege între ele, numai succesiuni de fapte discontinue și radical eterogene; cu alte cuvinte, nu ne-ar fi dată nici continuitatea, nici schimbarea.

Modurile de a fi presupun în mod necesar ființa care posedă o diversitate de atribute, dar este una în sine; mișcarea presupune ființa care devine, dar rămâne identică în sine.

Această ființă care rămâne una și permanentă sub multiplicitatea aspectelor sale, care există în sine și este subiectul accidentelor sale, este **substanța**.

Imaginația nu și-ar putea-o reprezenta. Dar, cu ajutorul experienței externe, inteligența o sesizează de îndată ce „simțul comun", reunind într-un obiect unic datele simțurilor externe, îi face să perceapă în acel obiect un lucru.

Ea o concepe încă și mai bine prin experiența internă; într-adevăr, certitudinea intimă pe care o avem că suntem o persoană, în pofida

variabilității stărilor noastre de conștiință, a curgerii mereu diferite a gândurilor, dorințelor și voliților noastre, nu este oare ca o intuiție a substanței?

Înainte de a raționa, copilul spune „eu" sau „mine", iar fiecare dintre noi nu se cunoaște oare ca o ființă una și identică, deci ca o substanță?

4° — PRINCIPIUL CAUZALITĂȚII

Experiența externă ne prezintă fenomene care urmează altor fenomene antecedente, apar sau dispar după cum cele dintâi apar sau dispar. Experiența internă ne face să sesizăm o activitate care emană din noi și care, desfășurându-se, produce cutare rezultat, dă naștere cutărui efect.

De aici dobândim noțiunea de **cauză**.

Apoi rațiunea noastră concepe nemijlocit că orice ființă care nu își este suficientă sieși are nevoie de o cauză eficientă care, într-un fel sau altul, o cheamă la ființă și dă rațiune existenței sale.

Potrivit principiului rațiunii de a fi, orice lucru trebuie să aibă o rațiune suficientă; or, ființa contingentă nu își are rațiunea suficientă în sine însăși; trebuie, așadar, să o aibă în altul; cu alte cuvinte, trebuie să aibă o cauză.

De aici principiul cauzalității: **„Orice fenomen sau orice ființă contingentă are o cauză."**

Numai **Ființa necesară, Dumnezeu**, Își are în Sine rațiunea de a fi; pentru a exista, El nu cere nimic în afara Sa și poate fi numit, așadar, **necauzat**.

5° — PRINCIPIUL FINALITĂȚII

Din experiența noastră internă dobândim noțiunea de scop sau de cauză finală atunci când, lucrând, avem o intenție și ne propunem un țel.

Această noțiune, inteligența noastră o aplică oricărui agent și judecă: **Orice ființă lucrează pentru un scop.**

Aceasta apare ca necesar. Într-adevăr, spune Sfântul Toma, dacă agentul nu ar urmări niciun scop în acțiunea sa, nu ar produce un lucru mai curând decât altul decât prin efectul întâmplării; actul său ar fi, așadar, fără rațiune de a fi, fără inteligibilitate.

Mai mult, dacă s-ar suprima cauza finală, adică acel „pentru ce" al acțiunii unei ființe, ar rezulta că ea nu ar lucra, deoarece nu ar mai exista niciun motiv pentru care să facă aceasta mai curând decât aceea sau chiar să facă ceva oarecare (S. Th., I-II, q. 1, a. 2).

Cauza finală este ultima în ordinea execuției, deoarece operația celorlalte cauze este necesară pentru realizarea scopului, dar este prima în ordinea intenției, căci, fără ea, celelalte cauze nu și-ar exercita acțiunea și niciun efect nu s-ar produce.

Chiar dacă un sculptor ar avea înaintea sa un bloc de marmură, o daltă și un ciocan, chiar dacă ar avea prezent în imaginație modelul unei statui, aceasta nu ar ajunge la existență dacă, dintr-un motiv oarecare

— pentru a-și realiza idealul, pentru a dobândi gloria sau averea —, nu s-ar determina să execute opera concepută.

Dar finalitatea nu există în toate ființele așa cum o constatăm în noi.

La naturile inteligente, determinarea către scop are loc prin **apetitul rațional sau voința**. Înainte de a lucra, omul își propune un scop și îl urmărește în mod conștient și, cel puțin în cazul acțiunilor voluntare, în mod liber.

Ființele lipsite de rațiune, dimpotrivă, se îndreaptă către scopul lor în virtutea unui impuls care nu le aparține în mod propriu.

Animalele sunt împinse la acțiune de instinct. Ele au conștiință, cel puțin în mod confuz, de scopul nemijlocit pe care îl urmăresc, dar nu se pot abate de la el; nu sunt libere să aleagă scopul.

Astfel, oaia care fuge de lup aleargă pentru a scăpa de primejdie, dar aleargă în mod necesar, mișcată de un impuls natural.

Ființele lipsite de conștiință sunt determinate către scop de un agent exterior sau în virtutea propriei lor naturi; săgeata merge către țintă, lansată de mâna arcașului, iar corpul, lăsat în voia sa, cade către pământ în virtutea greutății sale.

Dar, în toate cazurile, trebuie ca o inteligență să perceapă scopul și să îndrepte mișcarea către acel scop.

De aceea, în ceea ce privește ființele lipsite de rațiune, țelul către care tind le este atribuit fie de o ființă rațională, fie de Dumnezeu Însuși, ceea ce îl face pe Sfântul Toma să spună că toate ființele lipsite de

rațiune sunt, într-un anumit sens, în raport cu Dumnezeu, **precum instrumentul față de agentul principal** (S. Th., I-II, q. 1, a. 2).

III. — ORIGINEA PRINCIPIILOR PRIME

Principiile prime nu sunt înnăscute în spiritul omenesc, deoarece, înainte de percepția sensibilă, intelectul nu este decât în potență. Ele își au, așadar, asemenea oricărei cunoașteri raționale, originea în abstracția intelectuală săvârșită asupra imaginilor.

Totuși, principiile prime sunt, într-un anumit fel, interioare inteligenței. Ele se găsesc în potență în intelectul posibil.

De aceea, de îndată ce, prin operația sa proprie, intelectul agent actualizează intelectul posibil prezentându-i o formă inteligibilă, acesta posedă și aplică nemijlocit principiile prime.

Percepând primele concepte de ființă, de cauză și de scop, el judecă în mod natural asupra unor principii al căror adevăr îi apare cu evidență.

Sfântul Toma ne spune că principiile sunt ca niște **dispoziții naturale** (*habitus naturales*), nu dispoziții dobândite prin repetarea actelor, ci dispoziții aflate în potență în sufletul omenesc.

De la prima trezire a rațiunii, intelectul agent face ca aceste dispoziții să treacă din potență în act, iar apoi, în toate operațiile sale, se slujește

de ele ca de niște instrumente cu ajutorul cărora luminează progresele succesive ale gândirii noastre.

De aceea Sfântul Toma spune că **„intelectul agent se comportă ca un meșter, iar principiile demonstrației ca niște instrumente”** (Sfântul Toma, *De Anima*, q. 1, a. 4, ad 6).

Vedem, așadar, că principiile nu își au originea nici numai în cunoașterea sensibilă, nici numai în inteligență, ci în activitatea celei din urmă exercitată asupra celei dintâi.

CAPITOLUL XXII
RAȚIONAMENTUL

A judeca înseamnă a percepe și a afirma un raport nemijlocit între doi termeni simpli.

Dar există obiecte ale gândirii ale căror raporturi nu apar de la început spiritului omenesc; atunci acesta este silit să cerceteze cum pot fi legate între ele mai multe idei, mai multe propoziții, cum va putea deduce dintr-un adevăr cunoscut un adevăr încă necunoscut, cum va trece de la o propoziție demonstrată la alta care încă nu este demonstrată.

Această necesitate a gândirii discursive sau a raționamentului este un semn al imperfecțiunii inteligenței noastre. De aceea, ne spune Sfântul Toma, dacă sufletul omenesc este numit rațional, aceasta se datorează tocmai faptului că nu posedă plinătatea luminii intelectuale (S. Th., I, q. 58, a. 3).

Intelectul dumnezeiesc cunoaște toate lucrurile într-o unică intuiție, fără nicio multiplicitate de idei; infinit de îndepărtat de o asemenea vedere, intelectul îngeresc este totuși capabil de o aprehensiune nemijlocită, totală și perfect distinctă a obiectului său. Îngerii nu

sesizează toate lucrurile prin esența lor, așa cum Dumnezeu le vede prin Esența Sa; dar, de îndată ce percep ideile infuze care se află în ei, posedă în mod explicit toate adevărurile pe care aceste idei le cuprind; ei nu au nevoie să înainteze printr-o mișcare a gândirii de la ceea ce este mai cunoscut la ceea ce este mai puțin cunoscut.

Omul, dimpotrivă, începe printr-o cunoaștere nedistinctă și incompletă și, pentru a dobândi noi cunoștințe, trebuie să treacă neîncetat de la un lucru înțeles limpede la altul care încă nu este astfel, de la un adevăr demonstrat la o propoziție nesigură sau chiar abia întrezărită. Aceasta este ceea ce face prin **raționament**.

A raționa înseamnă a înlănțui judecăți în așa fel încât ele să depindă unele de altele și, odată puse cele dintâi, cea din urmă să urmeze fie numai în virtutea unui principiu rațional, fie, în plus, prin mijlocirea unei dovezi experimentale. Pentru ca raționamentul să fie riguros, trebuie ca concluzia să se lege, direct sau indirect, de un principiu prim.

Raționăm pentru a răspunde unei întrebări puse, fie cu scopul de a descoperi un adevăr nou, fie pentru a demonstra rațional o propoziție deja cunoscută pe altă cale.

Raționamentul este studiat mai ales în logică. Dar psihologul se întreabă care este geneza raționamentului, cum procedează inteligența noastră pentru a raționa?

Lucrarea spiritului în raționament constă în a stabili între două propoziții un raport care nu este perceput nemijlocit și, prin urmare, în a căuta un intermediar sau **termen mediu** capabil să lege între ele aceste propoziții. Voiesc să știu dacă sufletul omenesc este nemuritor;

voi căuta, printre toate caracterele sufletului, dacă nu există vreunul care să poată sluji la stabilirea unui raport de conformitate între această substanță și nemurire.

Dar care sunt condițiile acestei cercetări?

Pentru a găsi un raport între două obiecte ale gândirii, trebuie mai întâi ca spiritul să analizeze aceste obiecte. El le distinge caracterele și, dintre aceste caractere, pe acelea care constituie însăși esența lucrului, pe acelea care îi sunt proprii și pe acelea care îi aparțin numai în mod accidental.

În prezența unei propoziții, caută care sunt antecedentele acestei propoziții, care pot fi consecințele ei necesare sau numai posibile. Și astfel, prin analize și distincții succesive, va ajunge să descopere termenul mediu potrivit.

Astfel, îmi propun să dovedesc nemurirea sufletului; analizez termenul „nemurire": el implică indivizibilitatea și incoruptibilitatea ființei și nu cere în mod necesar niciun alt caracter. Știu, așadar, că un principiu simplu și spiritual este cel puțin susceptibil de nemurire. Pe de altă parte, studiez natura sufletului omenesc: omul este o ființă înzestrată cu viață, sensibilitate, rațiune și voință liberă; observ că operațiile acestor două din urmă facultăți nu pot fi lucrarea unui principiu material. Conchid de aici că sufletul este spiritual și că, prin urmare, nemurirea convine naturii sale.

Mai mult, pentru a raționa într-un anumit ordin al științei, spiritul trebuie să posede o cunoaștere dobândită, să cunoască noțiunile și principiile prime privitoare la acea știință, căci unul sau altul dintre aceste principii face parte, cel puțin implicit, din demonstrație.

Astfel, matematicianul care caută soluția unei probleme trebuie să aibă prezente în spirit definițiile, axiomele și postulatele, punctele de plecare ale științei; moralistul care trebuie să hotărască asupra unui caz de conștiință trebuie să cunoască principiile Moralei.

Dar nu există reguli absolute care să poată fi date pentru descoperirea termenului mediu. Pentru aceasta este nevoie de **sagacitatea spiritului**, de aptitudinea de a percepe repede asemănările și deosebirile, de a sesiza raporturi și analogii acolo unde alții nu ar vedea decât lucruri fără legătură între ele.

Sagacitatea, spune Aristotel, nu este altceva decât descoperirea termenului mediu într-un timp scurt; și dă acest exemplu: este înzestrat cu sagacitate acela care, văzând că luna își are întotdeauna partea luminoasă îndreptată către soare, înțelege pe loc că pricina acestui fenomen este aceea că luna își primește lumina de la soare (Aristotel, *Analiticele secunde*, I, 34).

Mai este nevoie și de **spirit critic**. Datorită acestei calități, inteligența nu confundă un raport accidental cu un raport esențial; ea discerne nemijlocit, dintre toate raporturile posibile, pe acela care convine întrebării puse și deosebește dovada cea mai capabilă să lumineze și să convingă.

Și astfel, mai ales dacă, pe lângă aceasta, cunoaște regulile logicii, inteligența înlănțuie judecățile cu o rigoare care nu lasă loc îndoielii.

CAPITOLUL XXIII
VOINȚA

Știm că orice ființă posedă o înclinație sau un apetit care urmează din însăși natura sa. Dar ființele înzestrate cu cunoaștere posedă, pe lângă acest apetit natural, o înclinație prin care se îndreaptă către bunurile pe care li le prezintă facultățile lor de cunoaștere.

Această înclinație, numită **apetit elicitat**, este o putere activă întrucât se îndreaptă prin sine către bine și este cauza eficientă a actului său; dar este și, într-un alt sens, o putere pasivă, deoarece este mișcată mai întâi de un obiect exterior ei și are nevoie de o cauză finală care să o determine la acțiune.

Această cauză finală este **binele așa cum este perceput**. Într-adevăr, dacă ființele care nu cunosc în niciun fel pot tinde în mod inconștient către binele naturii lor, nicio ființă nu caută și nu dorește, propriu-zis vorbind, ceea ce nu cunoaște.

Binele cunoscut este, așadar, obiectul apetitului elicitat și este ceea ce îl specifică.

Dar în om se găsesc două genuri de cunoaștere esențial deosebite unul de altul: **cunoașterea sensibilă** și **cunoașterea intelectuală**. În ordinea binelui, ca în orice altă ordine, cea dintâi nu sesizează decât obiecte materiale, concrete și singulare, iar cea de-a doua concepe universalul și absolutul; acestei diversități fundamentale în modul de percepție îi vor corespunde deosebiri specifice în apetit.

De aceea, în timp ce ființele care posedă numai facultăți sensibile nu tind decât către bunurile aprehendate prin simțuri, ființele raționale se îndreaptă, în plus, către obiectul cunoașterii lor intelectuale.

Omul este înzestrat, asemenea animalelor, cu un **apetit senzitiv**; dar posedă, în plus, o înclinație de a iubi **binele conceput de spirit**. Această înclinație este **apetitul rațional sau voința**.

I. — OBIECTUL VOINȚEI

Obiectul inteligenței este ființa în general, oricare ar fi ea. Obiectul voinței este ființa întrucât este un bine; este tot ceea ce inteligența concepe ca bun, tot ceea ce provoacă dorința, cheamă iubirea și dă bucurie.

Această putere se îndreaptă, așadar, către orice lucru care îi este prezentat **sub rațiunea de bine**. Ea voiește nu numai binele său propriu, ci și binele celorlalte puteri; tinde către cunoașterea adevărului, către perceperea frumosului, care satisfac facultățile superioare; către exercitarea simțurilor, către plăcerea de a vedea, de a

auzi, de a gusta și de a mirosi, care sunt bunurile sensibilității; către sănătate, perfecțiunea vieții vegetative; într-un cuvânt, către toate bunurile particulare, oricare ar fi ele, și aceasta pentru că fac parte din binele ființei totale, care este în mod specific o ființă rațională.

Dar voința, fiind o putere rațională, atunci când se îndreaptă către bunurile sensibile, se îndreaptă către ele întrucât sunt cunoscute de inteligență, iar nu numai percepute prin simțuri.

Intelectul nostru, după cum am văzut, cunoaște prin reflecție singularele materiale; el le poate, așadar, prezenta apetitului, iar acesta se înclină atunci către ele întrucât găsește în ele caracterul general al bunătății.

Pe de altă parte, voința este cu totul incapabilă să se îndrepte către rău **ca rău**. Oricine săvârșește răul nu îl caută decât sub o rațiune de bine, numai pentru că găsește în el satisfacerea sensibilității sale, a interesului său sau a pasiunii sale.

Și dacă este posibil să voim răul, aceasta se datorează faptului că obiectul voinței nu este în mod necesar un bine real; această putere urmând aprehensiunea inteligenței, este suficient ca un lucru să fie conceput, pe drept sau pe nedrept, ca bun, pentru ca voința să poată tinde către el.

De aceea Aristotel spune: **„Scopul este binele sau aparența binelui."**

Aceasta explică faptul că voința se îndreaptă adesea către obiecte care nu convin naturii omenești sau chiar îi sunt extrem de vătămătoare. În asemenea cazuri, inteligența se înșală în aprecierea lucrurilor pe care

le consideră și atrage după sine voința, care, în virtutea însăși a naturii sale, urmează orbește intelectul.

II. — VOIREA NECESARĂ

Voința, ca orice putere, are un obiect propriu către care tinde în mod necesar; iar acest obiect nu mai este un bine oarecare, ci ceea ce inteligența concepe drept **binele desăvârșit al ființei raționale**, și anume **fericirea**.

Toți caută fericirea cu aceeași voință, spune Sfântul Augustin. Desigur, în starea actuală a omenirii, voința nu se îndreaptă în mod necesar către fericirea considerată în esența ei, către adevăratul ei obiect, care este Dumnezeu, deoarece nu orice inteligență cunoaște această fericire.

Dar niciunui om nu-i lipsește noțiunea, cel puțin implicită, a unui bine lipsit de orice deficiență și de orice limită, a unui bine care nu ar fi amestecat cu niciun rău și care ar satisface pe deplin toate puterile ființei sale; iar către acest bine voința nu poate să nu tindă.

„A voi fericirea”, spune Sfântul Toma, **„nu înseamnă altceva decât a dori deplina satisfacere a voinței, lucru de la care nimeni nu se poate abține.”** (S. Th., I-II, q. 5, a. 8).

De aceea orice ființă rațională Îl iubește în mod implicit pe Dumnezeu, deoarece numai Dumnezeu este Binele absolut; dar în

mod explicit voiește ceea ce intelectul îi reprezintă drept fericire sau bine infinit.

Totuși, dacă voința voiește în mod necesar fericirea, aceasta nu înseamnă că este constrânsă către ea prin vreo violență sau vreo forță exterioară, ci numai că posedă o înclinație naturală către fericire și că orice putere, asemenea oricărei ființe, este determinată de natura sa.

Nu avem aici o **necesitate de constrângere**, ci o **necesitate naturală**. Or, necesitatea naturală nu repugnă voinței, spune Sfântul Toma; mai mult, după cum intelectul aderă în mod necesar la principiile prime, tot astfel voința se atașează în mod necesar de ultimul ei scop, care nu este altul decât fericirea (S. Th., I, q. 82, a. 1).

Voința voiește, așadar, fericirea printr-o înclinație în același timp naturală și necesară. De aici urmează că voiește orice mijloc indispensabil pentru atingerea acestei fericiri.

Din voința de a traversa marea rezultă voința de a avea o corabie; tot astfel, din dorința fericirii rezultă dorința ființei, a vieții, a cunoașterii adevărului, bunuri fără de care nu am putea să ne bucurăm de fericire.

De aceea vedem că orice om dorește să trăiască; dacă cel care se sinucide respinge viața, nu o face propriu-zis din aspirație către neant, ci pentru că, pus în alternativa suferinței sau a morții, preferă moartea, nu vieții în sine, ci durerii pe care aceasta o comportă actualmente pentru el.

Tot astfel, martirul nu refuză viața în ea însăși, ci respinge răul care, pentru el, este legat de conservarea vieții. Și, în toate cazurile, omul caută fericirea reală sau ceea ce concepe ca atare.

Această dorință a fericirii, departe de a repugna voinței, îi este indispensabilă. Într-adevăr, după cum inteligența, dacă nu ar adera în mod natural la principiile prime, nu ar putea cunoaște niciodată nimic, tot astfel voința, dacă nu ar simți această dorință naturală care o mișcă spre acțiune, nu ar putea voi niciodată nimic.

De aceea este cu neputință ca voința să fugă de fericire, după cum este cu neputință ca inteligența să nege o propoziție evidentă pentru ea. De îndată ce un principiu prim este perceput de intelectul nostru, acesta îl afirmă în mod necesar; în chip asemănător, dacă un obiect bun în mod universal și sub toate raporturile se oferă voinței, această facultate, dacă voiește ceva, se va îndrepta în mod necesar către acel obiect, neputând voi ceea ce îi este opus.

III. — VOIREA LIBERĂ

A fi liber înseamnă a putea alege, a lua un lucru și a respinge altul, fără a fi determinat la aceasta de vreo constrângere exterioară sau interioară.

Or, tocmai pentru că scopul ultim sau fericirea absolută atrage în mod necesar voința, aceasta rămâne liberă față de toate bunurile particulare care nu sunt însăși această fericire sau nu constituie un mijloc indispensabil pentru a o atinge.

Liberul arbitru își are rădăcina în rațiune (*Totius libertatis radix est in ratione constituta*) (Sfântul Toma, *De Veritate*, q. 24, a. 2).

Într-adevăr, apetitul urmează percepției și, la om, ființă rațională, voința urmează judecății rațiunii. Or, această judecată nu se impune decât în cazul unei evidențe absolute, precum aceea a principiilor prime și a adevărurilor care decurg nemijlocit din ele; ea nu este determinată către un singur obiect, ci se află în puterea celui care judecă.

De aici rezultă, spune Sfântul Toma, **„că omul posedă liberul arbitru prin însuși faptul că posedă rațiunea."**

Tocmai pentru că rațiunea concepe, pe de o parte, Binele absolut, iar pe de altă parte o multiplicitate de bunuri particulare și contingente, apetitul rațional, atras în mod necesar de Binele infinit, rămâne liber în fața tuturor acestor bunuri parțiale, dintre care niciunul nu îl satisface pe deplin.

Numai Binele infinit, concret și cunoscut intuitiv, s-ar impune voinței așa cum evidența desăvârșită se impune inteligenței.

Libertatea poate fi considerată în două moduri:

1° În raport cu specificarea, atunci când voința alege între mai multe bunuri care îi sunt propuse; în acest caz, primul principiu al mișcării sale se află în intelect, care îi face cunoscute aceste bunuri.

2° În raport cu exercitarea, întrucât voința poate să lucreze sau să nu lucreze, să se îndrepte către un obiect sau să rămână în repaus; iar atunci ea are în ea însăși principiul mișcării sale.

Sub primul raport, nu repugnă naturii voinței ca ea să fie uneori determinată. Într-adevăr, dacă i s-ar prezenta voinței un obiect bun în

mod absolut și sub toate aspectele, ea nu ar putea prefera acestuia un bine amestecat cu non-bine; de aceea, în mod necesar, s-ar îndrepta către acel obiect sau ar rămâne în repaus.

Astfel, după cum am văzut, fericirea este voită de toți. Tot astfel Dumnezeu, dacă L-am sesiza intuitiv și în Esența Sa, ar exercita asupra voinței noastre o atracție de neînvins, astfel încât aceasta ar fi incapabilă să se îndepărteze de El pentru a iubi un alt bine.

Dar, sub al doilea raport, ține de esența voinței noastre să fie liberă, deoarece ea posedă întotdeauna puterea de a lucra sau de a nu lucra.

„În privința anumitor lucruri, voința este mișcată în mod necesar din partea obiectului, dar nu în privința tuturor; din partea exercitării actului, ea nu este mișcată în mod necesar." (Sfântul Toma, *De Malo*, q. 6, a. 1).

Voința poate fi nedeterminată în trei moduri:

1° — ÎN RAPORT CU EXERCITAREA ACTULUI SĂU

Voința poate actualmente să voiască sau să nu voiască, să producă actul său sau să nu-l producă.

Chiar atunci când voința nu voiește nimic opus binelui care îi este prezentat, ea rămâne încă liberă fie să se îndrepte către acel bine nemijlocit, fie să-și amâne actul, fie, în sfârșit, să rămână definitiv în repaus față de acel obiect.

Într-adevăr, în ordinea exercitării, voința se mișcă pe sine însăși; ea este cauza eficientă a propriului său act și, mai mult, mișcă inteligența și toate celelalte puteri.

Dar, pentru ca apetitul să se încline către un bine, trebuie ca o putere cognoscitivă să-i arate acel bine; este, așadar, necesar ca, înainte de a trece la act, voința să fi mișcat inteligența să considere cutare sau cutare obiect.

Or, voința nu este niciodată necesitată să îndrepte atenția către un bine determinat, nici măcar către binele desăvârșit. Rezultă că ea nu este constrânsă să se îndrepte actualmente către cutare sau cutare obiect bun, oricare ar fi el.

Sfântul Toma nu face excepție decât pentru cazul **vederii beatifice**. Atunci, Esența dumnezeiască impunându-se, ca să spunem astfel, privirii sufletului, inteligența nu se va putea abține să o contemple, nici voința să se rețină de la a se îndrepta fără încetare și cu toate energiile sale către Ea.

„Voința celui care Îl vede pe Dumnezeu aderă în mod necesar la Dumnezeu, după cum acum voim în mod necesar să fim fericiți." (S. Th., I, q. 82, a. 2).

2° — ÎN ORDINEA SPECIFICĂRII

În ordinea specificării, adică a alegerii între mai multe bunuri, voința este nedeterminată față de obiectul care nu este nici scopul ultim, nici un mijloc absolut necesar pentru atingerea acestui scop.

Într-adevăr, dacă nu orice cale duce la fericire, totuși ni se deschid mai multe căi pentru a ajunge la ea, iar dintre aceste căi voința care voiește fericirea rămâne liberă să aleagă una sau alta.

„Există”, spune Sfântul Toma, **„anumite bunuri particulare fără de care omul poate fi fericit și, de aceea, voința nu este necesitată să voiască aceste bunuri, după cum intelectul nu aderă în mod necesar la propozițiile care nu au o legătură necesară cu principiile prime.”** (S. Th., I, q. 82, a. 2).

La animale, apetitul este determinat nu numai către scopul ultim, ci și către mijloacele care conduc la el; animalul urmează în mod necesar impulsurile instinctului sau ale dorinței sale.

La om, dimpotrivă, există percepția unei pluralități de mijloace pentru atingerea scopului și **alegerea liberă** între aceste mijloace.

„Voința tinde în mod necesar către scopul ultim, neputând să nu tindă către el; dar către unele dintre lucrurile care sunt pentru scop tinde fără necesitate. De aici urmează că stă în puterea ei să tindă către acesta sau către acela.” (Sfântul Toma, *De Veritate*, q. 22, a. 6).

Pusă în prezența unor bunuri adevărate, dar imperfecte, voința poate găsi întotdeauna în ele un motiv fie de acceptare, fie de refuz. Uneori alege un obiect pentru că îl consideră sub un aspect care îi place în acel moment; alteori se determină pentru altul, în care vede o calitate diferită care o atrage; alteori preferă un al treilea, pentru că nu-i percepe lipsurile sau pentru că poate fi dobândit mai ușor.

3° — ÎN RAPORT CU MIJLOACELE ORDONATE CĂTRE SCOP

Voința este nedeterminată într-un alt mod, în raport cu mijloacele ordonate către scop, întrucât poate, ca urmare a unei erori de judecată, să voiască lucruri realmente incapabile să o conducă la acest scop. Atunci voința se îndreaptă către rău, nu pentru că ar voi în vreun fel răul întrucât este rău, ci pentru că gustă în obiectul care o atrage o anumită delectare.

Răul, de altfel, nu este nimic pozitiv: el provine, în subiectul pe care îl afectează, din privațiunea unui anumit bine pe care acesta ar trebui să-l posede în virtutea naturii sale și nu exclude bunătatea esențială a acestui subiect, căci **orice ființă este bună întrucât este**.

De aceea voința găsește întotdeauna un anumit bine în ceea ce caută și tocmai acest bine se străduiește să-l atingă.

Dar obiectele sunt complexe, iar cutare lucru care, printr-unul dintre aspectele sale, împlinește dorința unei puteri poate, în același timp, să dăuneze alteia. Nu vedem oare că substanțe plăcute gustului vatămă sănătatea, că satisfacerea nemăsurată a pasiunilor și abuzul plăcerilor sensibile întunecă inteligența și slăbesc voința?

Într-adevăr, omul este înzestrat cu facultăți multiple, inegale ca valoare ontologică; ființă vie și sensibilă, el este, în plus și în mod specific, ființă rațională și, ca atare, are un scop propriu. Dacă acestui scop îi substituie numai satisfacerea puterilor sale inferioare, rezultă o dezordine care, în acest sens, constituie pentru el un rău.

Și numai printr-o deficiență a cunoașterii sau printr-o deviere a judecății, prin ignoranță sau printr-o eroare care, în multe cazuri, îi este imputabilă, poate omul să prefere un bine inferior adevăratului său bine.

Atras în mod necesar de fericire, el nu voiește ceea ce îl îndepărtează în mod pozitiv de ea decât dacă spiritul său, tulburat în operațiile sale fie de vreo infirmitate a unor organe care nu-i aparțin, dar de care se slujește indirect, fie de predominanța acordată apetiturilor inferioare, ajunge să judece în mod fals asupra binelui și răului.

De aceea, ne spune Sfântul Toma, în timp ce nedeterminarea voinței în raport cu exercitarea actului său și în raport cu diferitele mijloace de care dispune pentru atingerea scopului său ultim este o nedeterminare inerentă naturii sale, această din urmă nedeterminare, libertatea pe care o posedă de a se îndrepta către rău, nu îi este esențială, ci ține de imperfecțiunea naturii noastre.

„A voi răul nu este libertatea și nici o parte a libertății, deși este un anumit semn al libertății." (Sfântul Toma, *De Veritate*, q. 22, a. 6).

Într-adevăr, pentru a voi răul trebuie să fii liber; dar, pe de altă parte, se poate fi liber fără această putere. Îngerii, înzestrați, datorită vieții lor cerești, cu o libertate mult superioară celei a noastre, sunt incapabili să dorească răul; Dumnezeu, Ființă desăvârșit liberă, nu l-ar putea voi; iar noi înșine, prin vederea beatifică, vom scăpa de orice atracție a răului fără ca libertatea noastră să fie prin aceasta micșorată.

Posibilitatea de a voi răul, departe de a constitui o extindere a libertății, nu este decât **o deficiență a acesteia**.

Esența libertății nu constă, așadar, propriu-zis în nedeterminarea subiectului, ca și cum acesta s-ar putea îndrepta după voie către orice lucru, voind când un lucru, când altul, fără a fi determinat de nimic din afara lui însuși.

Rațiunea libertății se află în **insuficiența obiectului**, iar nedeterminarea se întemeiază, în definitiv, pe o determinare. Tocmai pentru că voința este solidară cu o rațiune care concepe Binele absolut este ea necesitată de acest Bine în cazul în care El i se prezintă și, pe de altă parte, rămâne liberă în fața tuturor bunurilor parțiale, fiind incapabilă să-și găsească deplina satisfacere în vreunul dintre ele.

Dar, se va spune, dacă voința este determinată de fericire, cum se face că nu se îndreaptă către obiectul care, dintre toate, se apropie cel mai mult de fericire, către cel mai bun bine posibil?

Să observăm aici că nu ar putea exista un bine posibil suprem în raport cu Bunătatea infinită. Oricât de vrednic de dorit ar fi un obiect către care tindem aici pe pământ, oricât de excelent ne-ar apărea, el se află întotdeauna la o distanță infinită de Binele absolut, deoarece între finit și infinit nu există măsură comună.

De aceea orice bine finit ne lasă nesatisfăcuți și neîmpliniți și, prin aceasta însăși, este incapabil să se impună în mod necesar voirii noastre.

Se vede astfel că, la Sfântul Toma, teoria voinței este deopotrivă de îndepărtată, pe de o parte, de **determinism**, care neagă posibilitatea unui act liber, și, pe de altă parte, de **libertatea de indiferență**, care face din voință o putere cu totul independentă, iar din actul liber un fenomen fără o cauză care să-l motiveze și să-i dea rațiunea de a fi.

Pentru Sfântul Toma, voința depinde într-o anumită măsură de obiectul său, deoarece acesta este acela care, întrucât este cunoscut, o mișcă în calitate de cauză finală.

Iar libertatea, limitată de o parte de Binele absolut, dorit în mod necesar, și de cealaltă parte de răul respins întotdeauna ca atare, se exercită numai în alegerea dintre diferitele bunuri particulare.

Voința omenească este liberă; ea nu este nici indiferentă, nici infinită.

Să mai observăm că voința, asemenea oricărei puteri, este mișcată de Dumnezeu. Într-adevăr, ea nu ar putea face excepție de la mișcarea universală a ființei create de către Creator.

Dar Dumnezeu mișcă ființele potrivit dispoziției naturii particulare pe care El le-a dat-o, astfel încât acțiunea dumnezeiască produce din cauze necesare efecte necesare, iar din cauze contingente, efecte contingente.

Astfel, în limitele în care voința este liberă, Dumnezeu o mișcă în așa fel încât actul ei să nu fie determinat către un singur obiect și, prin urmare, să fie lipsit de necesitate (S. Th., I-II, q. 10, a. 4).

IV. — GENEZA ȘI CARACTERELE ACTULUI LIBER

Libertatea nu constă în a lucra fără motiv.

Apetitul urmează cunoașterii, iar voința, fiind un apetit rațional, se lasă condusă de lumina inteligenței.

Voința este o putere oarbă care urmează conducerea intelectului (*Voluntas est potentia caeca sequens ductum intellectus*).

De aceea sunt numite propriu-zis **acte omenești** numai actele care purced dintr-o voință deliberată, adică acelea pe care omul le-a hotărât făcând uz de rațiunea sa.

Celelalte acțiuni, acelea la care rațiunea nu participă — actele reflexe, mișcările automate sau spontane — pot fi, ne spune Sfântul Toma, acțiuni ale omului, dar nu sunt propriu-zis omenești, deoarece nu purced din om **întrucât este om**, adică întrucât este ființă înzestrată cu rațiune (S. Th., I-II, q. 1, a. 1).

Orice act liber presupune, așadar, intervenția inteligenței. Ea este aceea care prezintă apetitului obiectele susceptibile să-l atragă, arată în fiecare dintre ele perfecțiunile și deficiențele, până când voința, în urma unei judecăți motivate, ia o hotărâre: să lucreze sau să nu lucreze și, în primul caz, să aleagă cutare bine de preferință altuia.

În raport cu binele, trebuie deosebite trei feluri de judecăți:

1° — JUDECATA SPECULATIVĂ

O judecată speculativă nu privește în niciun fel acțiunea.

De exemplu: **caritatea este o virtute**.

2° — JUDECATA SPECULATIV-PRACTICĂ

O judecată speculativ-practică enunță încă un adevăr universal, dar se referă la ordinea acțiunii:

trebuie să exercităm caritatea.

3° — JUDECATA PUR PRACTICĂ SAU PRACTICO-PRACTICĂ

O judecată pur practică sau practico-practică se referă la un caz concret determinat.

Astfel, în prezența acestei nenorociri care mi se înfățișează, o voi alina în cutare fel, în cutare măsură sau, dimpotrivă, nu mă voi ocupa de ea.

Judecata speculativă se află în afara ordinii acțiunii. Judecata speculativ-practică, fiind universală, nu poate determina voința să lucreze, căci orice acțiune este particulară; a gândi că trebuie să fii generos nu este suficient pentru a hotărî un act concret de caritate.

Prin urmare, judecata practico-practică este aceea care cauzează hotărârea, deoarece numai ea îmi arată o anumită conduită ca bună **aici și acum** (*hic et nunc*), în împrejurările speciale în care mă aflu actualmente.

Iar această ultimă judecată nu urmează în mod necesar din judecata speculativ-practică; știind că trebuie să exercit caritatea, mă pot hotărî să dau pomană acestui sărman sau să-l ajut în alt fel ori, de asemenea, să mă îndepărtez de el; și aceasta în virtutea unui anumit motiv particular care va deveni pentru mine predominant.

Dar nu raţiunea mea este aceea care, prin ea însăşi, determină această alegere.

Într-adevăr, în ordinea practică, numai Binele absolut necesită inteligenţa să-I dea adeziunea sa. Or, acest Bine absolut nu se găseşte în niciun obiect concret de aici de jos; cea mai bună fiinţă care există nu este lipsită de imperfecţiune; actul de virtute cel mai eminent, chiar dacă umple de bucurie facultăţile noastre superioare, comportă vreun sacrificiu sau cel puţin vreun efort din partea facultăţilor inferioare; unirea cea mai intimă cu Dumnezeu nu exclude, în afara unor cazuri cu totul excepţionale, obscuritatea credinţei.

Astfel, nimic în această viaţă nu ne aduce deplina satisfacere a tuturor puterilor noastre.

Pe de altă parte, nicio fiinţă nu este rea în mod absolut şi sub toate raporturile. În orice obiect, intelectul poate considera o anumită raţiune de bine şi un anumit aspect de non-bine, fără a întâlni vreodată perfecţiunea radicală care l-ar necesita.

De aceea, lăsat numai lui însuşi, intelectul ar rămâne nedeterminat; trebuie, aşadar, ca voinţa să aleagă şi să se hotărască pentru ceea ce îi apare ca preferabil.

Dar, se va spune, una din două: fie voinţa nu urmează judecata inteligenţei şi atunci este o forţă oarbă, actul liber este fără raţiune şi contrazice principiul universal al raţiunii suficiente; fie voinţa, după cum am văzut, urmează această judecată şi atunci nu mai este liberă, ci ascultă, aşa cum pretinde determinismul psihologic, de motivul cel mai puternic.

Cum poate, așadar, voința să fie liberă, urmând totodată lumina intelectului?

În deliberare, voința mișcă inteligența ca **o cauză eficientă**, aplicând-o la considerarea bunurilor care i se oferă; inteligența, la rândul ei, mișcă voința ca **o cauză finală**, arătându-i aceste bunuri sub diferitele lor aspecte.

Voința este, așadar, cauza adeziunii inteligenței în ordinea exercitării; judecata este cauza actului voinței în ordinea specificării; și astfel, în această cauzalitate reciprocă, prioritatea aparține voinței, întrucât ea este aceea care mișcă la acțiune celelalte puteri.

Totuși, această prioritate a voinței în ordinea cauzelor nu rezolvă dificultatea. Faptul că voința este aceea care mișcă intelectul în operația sa de a judeca nu ar fi suficient pentru a asigura libertatea hotărârii dacă aceasta ar fi apoi specificată în mod necesar de un motiv pe care rațiunea i l-ar impune.

Dar nu astfel stau lucrurile; **ultima judecată practico-practică nu este determinată prin ea însăși**, și aceasta pentru că intelectul nu se află decât în prezența unor bunuri parțiale.

Pentru a relua exemplul dat mai sus, pot judeca că voi da pomană pentru că aceasta este o datorie sau pur și simplu pentru a procura o bucurie acestui sărman și a primi în schimb o mărturie de recunoștință; dar pot tot atât de bine să judec că este mai bine să mă abțin, pentru că interesul meu o cere sau pentru că acest om nu este vrednic de generozitatea mea.

Care este, așadar, puterea care, în ultimă instanță, va hotărî judecata? **Voința.** Ea este aceea care conduce atenția, o aplică asupra unuia dintre motive sau dintre mobile cu preferință față de celelalte și, prin aceasta, scoate la lumină avantajele unei anumite hotărâri și pune în relief inconvenientele hotărârii opuse; ea este aceea care dă unui motiv, insuficient din punct de vedere rațional, puterea de a prevala asupra celorlalte; ea este aceea care socotește una dintre hotărârile posibile drept cea mai bună, nu cea mai bună în sine, ci cea mai bună pentru subiect în momentul de față.

Astfel, voința exercită o putere preponderentă asupra alegerii actului; se lasă, este adevărat, călăuzită de lumina intelectuală, dar din ea emană în cele din urmă hotărârea.

Iar această hotărâre este liberă, deoarece niciun obiect nu atrage voința în mod invincibil. Totuși, nu trebuie să vedem în intervenția ei un impuls orb, un fel de imbold arbitrar dat pentru a face balanța să se încline într-o parte mai curând decât în cealaltă.

Alegerea are o rațiune suficientă în motivele care o călăuzesc, dar această rațiune suficientă nu este absolut determinantă; într-adevăr, voința nu poate atinge nemijlocit fericirea, care singură i s-ar impune, iar în prezența unor bunuri parțiale îi aparține să le dorească mai mult sau mai puțin sau chiar să se îndepărteze de ele.

Indiferența voinței provine, așadar, din deficiența obiectului, care rămâne neputincios să o satisfacă și, prin urmare, să o determine.

Omul este, așadar, liber; dar, după cum am spus deja, nu toate actele sale poartă acest caracter al libertății.

Câte dintre cuvintele noastre, dintre mișcările noastre, dintre acțiunile noastre obișnuite nu sunt acțiuni automate sau instinctive, declanșate de o excitație internă sau externă, de o senzație sau de o tendință, fără ca voința noastră să participe la ele!

Care sunt, așadar, caracterele distinctive ale **actului voluntar**?

Pentru ca o acțiune să fie voluntară, trebuie, în mod evident, să avem conștiința că îi suntem cauza și că, săvârșind-o, nu suferim nicio constrângere exterioară. Dar aceasta nu este suficient.

Animalul însuși este autorul operației sale; el nu este mișcat din afară asemenea aripilor morii pe care le învârte vântul sau asemenea săgeții pe care o lansează arcașul; poartă în sine principiul acțiunii sale, o exercită, o dirijează și chiar o modifică în cursul ei potrivit impulsurilor instinctului său sau reprezentărilor care se impun conștiinței sale; percepe, cel puțin în mod confuz, scopul proxim al acestei acțiuni și adaptează până la un anumit punct mijloacele la scopul pe care îl urmărește.

De aceea Sfântul Toma ne spune că la animale se găsește o anumită asemănare a liberului arbitru, întrucât ele pot lucra dacă judecă bine să lucreze sau să nu lucreze dacă judecă faptul că nu trebuie să o facă (Sfântul Toma, *De Veritate*, q. 24, a. 2).

Totuși, animalul nu este liber; judecata sa nu purcede din rațiune, nu se află în puterea sa, ci îi este dictată de însăși natura lui, iar operația sa urmează în mod infailibil acestei judecăți determinate.

Astfel, oaia, la vederea lupului, este cuprinsă de teamă și fuge; câinele, împins de mânie, mârâie și mușcă, afară numai dacă o altă pasiune,

precum frica, nu prevalează asupra celei dintâi; și, în orice caz, el nu se poate abține să urmeze impulsul său interior.

În toate cazurile în care omul nu face uz de rațiunea sa, ca atunci când lucrează în somn sau, chiar în stare de veghe, dar în afara oricărei reflecții, fără să aleagă un scop și mijloace proprii pentru a-l conduce la acel scop, el se aseamănă animalelor și nu lucrează în mod liber.

Pe de altă parte, pentru ca o hotărâre să fie liberă, nu este necesar ca ea să apară ca o creație nouă, originală, care scapă obișnuinței; nici să constituie un eveniment important în viața noastră sau să angajeze întreaga noastră personalitate.

Nu este necesar nici să fi fost precedată de o lungă deliberare, de o examinare matură a motivelor care o determină; cu atât mai puțin să meargă împotriva tendințelor sau gusturilor noastre, să ne coste un mare efort sau să presupună o adevărată biruință asupra pasiunilor noastre.

Toate aceste caractere sunt un semn al actului voluntar și pot sluji adesea la discernerea lui, dar nu constituie, așa cum pretind unii psihologi contemporani, semnul său necesar și distinctiv.

A le cere ar însemna să facem din actul liber o excepție, un fel de lovitură de stat în viața noastră, și să reducem omul la a nu fi, cel mai adesea, decât un automat conștient.

Nu vedem oare că sfinții ajung să practice virtutea în chip habitual, cu ușurință și cu bucurie? Și vom spune oare pentru aceasta că ei nu lucrează în mod liber?

Actul este voluntar și liber atunci când purcede nu, ca la animal, dintr-o asociere empirică de idei sau dintr-un impuls al sensibilității, ci dintr-o **judecată a inteligenței**; atunci când subiectul, percepând motivele, le aprobă, și le însușește, astfel încât rațiunile de a lucra într-un sens sau în altul devin propriile sale rațiuni și determină o alegere personală.

De aceea, chiar și acțiunile cele mai obișnuite, conduitele cele mai spontane pot deveni voluntare în momentul în care subiectul judecă faptul că ele sunt potrivite pentru a-l conduce la scopul pe care îl urmărește, că sunt bune pentru el actualmente, și le săvârșește atunci în virtutea acestei judecăți.

Astfel, dacă le încorporează personalității sale, devine autorul lor nu numai în calitate de agent fizic, ci și în calitate de **agent moral**; și le însușește, astfel încât acestor acțiuni li se aplică definiția dată de Sfântul Toma actului voluntar: **„acțiunea al cărei stăpân este omul"** (*actio cujus homo est dominus*).

Ne putem întreba încă până la ce punct un act săvârșit sub influența pasiunii este sau nu este voluntar; cu alte cuvinte, în ce măsură voința este mișcată de apetitul senzitiv.

Nu a spus oare Sfântul Pavel: **„Binele pe care îl voiesc nu-l fac, iar răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl fac"**, părând să arate prin aceasta că voința este uneori constrânsă sau cel puțin foarte puternic influențată de apetiturile inferioare?

Pasiunea acționează asupra voinței tulburând judecata, făcând să apară drept bun ceea ce în realitate este vătămător sau invers; iar Sfântul Toma deosebește aici două cazuri (S. Th., I-II, q. 9, a. 2).

Sau impetuozitatea pasiunii face imposibilă exercitarea raţiunii, cum se întâmplă într-o mânie violentă; atunci omul coboară la rangul brutei sau al celui lipsit de raţiune, este ca un nebun şi nu se mai bucură, pentru moment, de libertatea sa, deoarece nu se mai bucură de raţiunea sa.

Sau raţiunea nu este atât de întunecată de pasiune încât să nu rămână încă stăpână asupra judecăţii sale; atunci, în măsura în care judecata rămâne în puterea celui care judecă, în aceeaşi măsură voinţa se poate îndepărta de obiectul dorit de pasiune.

În acest din urmă caz, libertatea subzistă, aşadar; ea este micşorată, dar nu este suprimată.

PARTEA A TREIA
SUFLETUL INTELECTIV

SECȚIUNEA A DOUA SUFLETUL OMENESC

DE M. ESNÉE

CAPITOLUL XXIV
NATURA SUFLETULUI OMENESC: SUBSTANȚĂ SPIRITUALĂ

Omul gândește și voiește; el are o inteligență care îi îngăduie să sesizeze adevărul și ființa, un apetit rațional care îl face să tindă către orice obiect aprehendat ca fiind binele său.

Acestor facultăți superioare, care îl înalță pe om deasupra animalelor și sapă între el și cele mai desăvârșite dintre ele un abis de netrecut, le trebuie un nou punct de sprijin.

Sufletul senzitiv este depășit: pentru a susține puteri intelectuale este nevoie de **un suflet intelectiv**.

Ce va fi acest suflet? Un suflet senzitiv mai desăvârșit?

Nu; aceasta nu este de ajuns. Sufletul omenesc diferă în mod esențial, prin natura sa, de sufletele vegetativ și senzitiv: **el este spiritual**.

Sfântul Toma a afirmat și a dovedit spiritualitatea sufletului în numeroase locuri din operele sale.

Să amintim de îndată marele principiu care slujește drept temelie demonstrațiilor sale: **natura unei ființe este specificată prin operația sa**; dacă avem operații spirituale, trebuie să avem, pentru a le da rațiunea de a fi, o natură spirituală.

Or, operațiile proprii ale sufletului omenesc provin toate din inteligență și voință. Dacă, așadar, a gândi și a voi sunt acte spirituale, va trebui să conchidem că sufletul intelectiv este spiritual.

1° — SPIRITUALITATEA INTELIGENȚEI

Să examinăm actul de intelecție.

Pentru a judeca asupra imaterialității sale, trebuie să privim către obiect, deoarece principiul și funcția care emană din el trebuie, în mod evident, să fie adaptate și proporționate scopului ce trebuie atins.

Că obiectul inteligenței este imaterial, aceasta a fost arătat mai înainte și este suficient să o amintim în câteva cuvinte.

Putem concepe și concepem adesea realități care nu se raportează în niciun fel la materie.

Când gândim dreptatea și virtutea, dreptul și datoria, libertatea și necesitatea, iubirea și ura, gândim realități spirituale; și cu atât mai mult atunci când ne formăm o idee despre înger sau despre Dumnezeu.

Dar inteligența omenească face, într-un anumit sens, încă mai mult: nu numai că ea concepe imaterialul pur, ci, în plus, **imaterializează lucrurile sensibile pentru a le cunoaște**.

Ceea ce spiritul nostru atinge în obiectul concret nu este calitatea perceptibilă simțului, caracterul individual, ceea ce îl deosebește de cutare alt obiect din aceeași specie. Nu; toate acestea sunt lăsate deoparte, ignorate; ceea ce este căutat este abstractul, universalul, eternul.

Spiritul nostru, pus în prezența unui obiect material, îl consideră într-un mod cu totul ideal.

Concepem, de pildă, esența omului independent de orice notă individuală; ideea noastră este în afara spațiului și a timpului, iar când gândim ceva material, precum întinderea, îl gândim sub o formă imaterială.

În judecată sau în raționament, spiritualitatea obiectului inteligenței se manifestă cu o limpezime încă mai mare.

Ce înseamnă pentru simțuri raportul care leagă atributul de subiect sau acela care leagă o propoziție de o altă propoziție? Absolut nimic.

Inteligența care percepe acest raport nu percepe nimic material, căci, dacă termenii raportului pot fi luați din materie, acești termeni și raportul care îi unește sunt în mod necesar abstracți și, prin urmare, imateriali.

Iată, se pare, o dovadă suficientă pentru a ne câștiga convingerea. Dar Sfântul Toma o întărește și prin alte argumente.

Omul, prin inteligența sa, este capabil să cunoască naturile tuturor corpurilor; el este, așadar, în potență față de aceste naturi.

Or, ceea ce este în potență nu trebuie să conțină nimic asemănător lucrului pe care este chemat să-l primească, deoarece ceea ce există în interior exclude ceea ce există în exterior.

Astfel, repetă Sfântul Toma după Aristotel, pupila care primește culorile trebuie să fie lipsită de culoare; dacă ar fi colorată, ar fi neputincioasă să cunoască celelalte culori.

Tot astfel, un bolnav care are în gură un gust amar găsește tuturor alimentelor o savoare amară și chiar dulcele nu-i mai apare ca dulce.

Să aplicăm aceste exemple: dacă inteligența omenească ar conține în natura ei ceva corporal, s-ar afla în imposibilitatea radicală — și aceasta este evident — de a cunoaște toate corpurile și chiar de a cunoaște vreun corp oarecare.

S-ar ajunge la negarea însăși a cunoașterii (S. Th., I, q. 75, a. 2).

Și nu numai că principiul cunoașterii intelectuale nu trebuie să fie corporal, dar nici măcar nu trebuie să se slujească de un organ corporal.

Să luăm un exemplu: pentru ca un lichid incolor, apa, să ne apară colorat în roșu sau în albastru, nu este necesar ca pupila noastră să fie afectată de aceeași culoare; este suficient ca apa să fi fost pusă într-un vas roșu sau albastru. Exactitatea cunoașterii noastre despre lichid va suferi o alterare asemănătoare în ambele cazuri.

Puterea receptivă a inteligenței față de naturile corporale ar întâlni un obstacol de neînvins prin prezența unui organ material care ar juca, față de obiectul ce trebuie cunoscut, rolul vasului colorat față de apă.

O ultimă confirmare a spiritualității cunoașterii intelectuale ne este adusă de faptul că spiritul nostru este înzestrat cu **reflecție**; printr-o întoarcere deplină asupra ei înseși, inteligența se cunoaște și își cunoaște actul.

Gândirea noastră se gândește pe sine.

Iar aceasta este ceva cu totul incompatibil cu o natură corporală; într-adevăr, ține de esența materiei să fie impenetrabilă sieși. O parte de materie se poate întoarce asupra unei alte părți, dar îi va rămâne exterioară.

Astfel, de pildă, ochiul, cel mai desăvârșit dintre organele noastre, nu se vede pe sine însuși și nici nu își vede funcția, actul vederii (Sfântul Toma, *Contra Gentiles*, II, 66).

Să amintim, în sfârșit, pentru a înlătura orice îndoială și a preveni orice obiecție, în ce mod rezolvă Sfântul Toma dificultatea adesea opusă tezei sale: **rolul imaginilor în intelecție**.

Inteligența nu poate gândi fără concursul imaginației, se observă, iar noi nu avem imagini decât prin intermediul simțurilor, deci al trupului; mai mult, nu constatăm oare un asemenea raport între gândire și imaginație încât, dacă aceasta din urmă este lezată, funcția intelectuală suferă prin aceasta o alterare?

Acest lucru este evident; experiența ne-o arată în fiecare clipă, iar Sfântul Toma o admite fără ezitare.

Dar una este a spune că, în starea actuală de unire cu trupul, sufletul, pentru a săvârși un act de inteligență, are nevoie de imagini a căror origine este materială și sensibilă, și alta este a pune trupul drept organ al intelecției.

A înțelege este un act imaterial, care nu poate fi supus intrinsec unei facultăți corporale.

Trupul este condiție, nu cauză; aceasta este distincția esențială scoasă în lumină de Sfântul Toma (S. Th., I, q. 75, a. 2, ad 3), și care ne îngăduie să conchidem la independența intrinsecă a inteligenței omenești, recunoscând totodată dependența ei extrinsecă.

2° — SPIRITUALITATEA VOINȚEI

A dovedi spiritualitatea inteligenței înseamnă, în același timp, a dovedi spiritualitatea voinței.

Într-adevăr, apetitul urmează cunoașterii și trebuie să-i fie proporționat.

Obiectul aprehendat de inteligență ca adevărat și prezentat de ea ca bine este tocmai obiectul voinței.

Or, după cum tocmai am văzut, acest obiect, fiind inteligibil și abstract, este spiritual.

Mai mult, obiectul adecvat al voinței, acela care îi umple întreaga capacitate de dorință și de posesiune, care o atrage în mod invincibil și o necesită, este **Binele absolut, Binele suprem**. Or, acest Bine nu există și nici nu poate exista în universul material, unde nu se găsesc decât bunuri relative și parțiale; El este de esență cu totul spirituală.

Necesitată de Bine, voința este liberă în raport cu bunurile. Or, a domina bunurile, a putea alege dintre ele, a le prefera pe unele și a le respinge pe altele, nu înseamnă oare a domina sau a transcende materia și a se bucura de o facultate spirituală?

Acest lucru este mai cu seamă evident atunci când sufletul alege un ideal moral înalt, precum idealul creștin: a lucra pentru a se remodela după **„moravurile dumnezeiești"**, a se transforma în Dumnezeu, străduindu-se să se desprindă de formele omenești, să-și biruiască natura și natura însăși, depășește în chip vădit capacitatea puterilor materiale și cere întrebuințarea unor activități spirituale. Efortul voluntar cerut de urmărirea idealului ascetic și mistic pune în lucrare mecanisme de virtuți cu totul spirituale.

3° — SUBZISTENȚA SUFLETULUI OMENESC

Suntem acum asigurați de spiritualitatea sufletului omenesc prin examinarea operațiilor proprii facultăților sale specifice: inteligența și voința; nu ne mai rămâne decât să deducem de aici subzistența sa, ca o consecință firească.

Într-adevăr, modul de activitate depinde de modul de a fi, **operația urmează ființei** (*operatio sequitur esse*). Un suflet intrinsec independent de materie în operațiile sale va fi deopotrivă independent de ea în ființa sa; el va subzista prin sine (*per se*), iar nu prin inherența sa într-un subiect (S. Th., I, q. 75, a. 2; Sfântul Toma, *Contra Gentiles*, II, 51).

Și tocmai aceasta deosebește în mod limpede sufletul omului de sufletul animalelor. Numai activitatea intelectuală nu are, propriu-zis vorbind, niciun organ; recurgerea la organele simțurilor este necesară numai pentru a furniza materialele cunoașterii: în ele însele, operațiile sufletului intelectiv sunt spirituale.

Dimpotrivă, toate funcțiile animale cer concursul trupului; senzația, de pildă, este însoțită de o alterare în organul simțului, alterare care face parte din însăși esența ei.

Sufletul animalului nu este decât formă substanțială; el nu există decât primit într-o materie și este distrus prin distrugerea compusului.

Sufletul omenesc este **o formă subzistentă**; starea sa naturală este starea de unire cu trupul, dar ruperea acestei uniri nu-i retrage ființa, după cum nici unirea nu i-o dă: trupul omului își primește ființa de la sufletul spiritual, care subzistă în sine, adică este capabil să supraviețuiască distrugerii trupului.

CAPITOLUL XXV
STAREA NATURALĂ A SUFLETULUI OMENESC: UNIREA SA CU TRUPUL

Sufletul intelectiv, spiritual și subzistent, îl înalță pe om deasupra plantelor și animalelor și îl desparte de ele printr-un abis. Demnitatea omului îi vine de la sufletul său.

Înseamnă oare aceasta că, atunci când vorbim despre om, trebuie să atribuim trupului numai rolul unui instrument, să-l considerăm drept un simplu organ al sufletului și să ajungem astfel, aproape în mod fatal, la afirmația că omul este constituit în mod esențial numai prin sufletul său?

Aceasta este o eroare care trebuie respinsă, deși anumite spirite mari s-au lăsat atrase către ea dintr-o prea mare simpatie pentru gândirea platoniciană.

Dacă sufletul omenesc s-ar afla în trup precum cârmaciul în corabie, pentru a relua comparația lui Platon, nu s-ar mai putea spune că omul este o ființă una printr-o unitate substanțială; singura unitate care i s-ar putea recunoaște ar fi o unitate accidentală, de compunere,

sufletul conducând trupul și folosindu-se de el — asemenea cârmaciului de corabie —, dar fără a alcătui realmente împreună cu el un singur întreg.

Și, pentru a întrebuința expresiile scolastice, omul nu ar mai fi **o ființă în mod simplu** (*ens simpliciter*), ci **o ființă prin accident** (*ens per accidens*).

Nu astfel stau lucrurile. Acolo unde constatăm o singură operație nu poate exista decât o singură ființă, un singur agent din care purcede operația.

A se teme, a se mânia, a auzi, a vedea, a simți în general sunt operații care presupun materia, care cer o modificare corporală; ele nu pot fi atribuite în niciun fel numai sufletului, ci aparțin în comun sufletului și trupului.

Și, deoarece este cu neputință să separăm acțiunea lor, deoarece efectul este în mod absolut unul, agentul va fi deopotrivă unul.

De altfel, experiența noastră personală dă mărturie despre aceasta, iar limbajul ne aduce o confirmare prețioasă: nu spunem oare **„eu sunt mânios", „eu văd", „eu simt"**, raportând la un singur „eu" orice senzație, orice stare care este lucrarea comună a sufletului și a trupului?

Putem, așadar, să conchidem cu deplină certitudine, împreună cu Sfântul Toma: **trupul și sufletul sunt, în om, amândouă părți esențiale, iar unirea lor formează un întreg de o unitate riguroasă** (Sfântul Toma, *Contra Gentiles*, II, 57).

Care este natura acestei uniri? Cum se produce ea?

Am văzut deja că, în orice ființă vie, sufletul este **forma substanțială a trupului**; el constituie trupul prin unirea sa cu materia primă.

La om, sufletul intelectiv, sufletul rațional, este **forma substanțială a trupului**.

Sfântul Toma ne dă o dovadă a acestui lucru aplicând principiul potrivit căruia natura unei ființe este specificată prin forma sa, iar aceasta prin operația sa (S. Th., I, q. 77, a. 1).

Or, actul propriu al omului, al omului întrucât este om, este actul inteligenței, este gândirea. Prin urmare, în principiul gândirii trebuie să căutăm ceea ce specifică omul, forma sa substanțială; iar principiul gândirii este sufletul intelectiv și rațional.

Dar Sfântul Toma nu își ascunde dificultatea pe care o avem în a admite că un suflet spiritual și subzistent este forma unui trup material; de aceea are grijă să insiste asupra acestui punct și să arate că este necesar să admitem că o substanță spirituală este forma trupului omenesc.

A săvârși un act de inteligență, raționează el, convine cutărui individ omenesc, Socrate sau Platon. Dar nu lucrăm decât în măsura în care suntem în act, iar în act nu suntem decât printr-o formă.

Atunci când Socrate sau Platon săvârșește un act de inteligență, trebuie să aibă în sine o formă, principiu al intelecției sale. Iar această formă nu poate fi intrinsec dependentă de trup, cufundată în materie, căci este vorba despre o operație imaterială.

Într-adevăr, orice ființă lucrează potrivit cu ceea ce este, iar principiul unei operații precum intelecția trebuie să transcende materia și să fie spiritual.

De altfel, faptul că sufletul omenesc este forma substanțială a trupului nu constituie nicidecum o decădere pentru el și nu aduce nicio atingere spiritualității sale; cu cât o formă este mai înaltă, cu atât domină mai mult materia și cu atât o depășește mai mult în activitatea și operația sa.

Sufletul omenesc, care posedă perfecțiunea ultimă în ordinea formelor corporale, se află deasupra materiei corporale în măsura în care gândirea este independentă de această materie.

Sufletul rațional este, așadar, forma substanțială a trupului omenesc.

Dar trebuie să continuăm studiul gândirii Sfântului Toma asupra acestui punct, care este unul dintre cele mai importante ale doctrinei sale și care, în vremea sa, a fost unul dintre cele mai controversate.

În fiecare individ omenesc se găsește **un suflet și un singur suflet**, care este sufletul spiritual. Sfântul Toma afirmă aceasta cu tărie împotriva acelora care admiteau în fiecare om mai multe suflete, corespunzătoare diferitelor operații ale vieții, adică un suflet vegetativ, un suflet senzitiv și un suflet intelectiv.

De ce trebuie să existe un singur suflet în om?

Pentru că, dacă ar exista în el mai multe suflete, nu ar putea exista o singură ființă. Unitatea urmează ființei, este legată de ființă, iar ființa

este dată prin forma substanțială. Dacă presupunem mai multe forme substanțiale, va trebui în mod necesar să presupunem mai multe ființe.

Într-adevăr, unitatea nu ar fi salvată dacă s-ar vorbi despre o unitate de ordine provenită din ierarhia formelor dispuse potrivit gradului lor de perfecțiune, după felul lui Platon care, alături de cârmaci și sub el, îi așeza pe vâslași, contribuind împreună cu el la mersul corabiei, și concepea astfel subordonarea sufletelor în om.

Unitatea de ordine nu este adevărata unitate, aceea cerută de ființă, **unitatea prin sine, una în mod simplu** (*unum per se simpliciter*).

De altfel, forma substanțială dând ființa ca atare, este cu neputință să admitem mai multe forme substanțiale.

Ceea ce posedă deja ființa nu o mai poate primi încă o dată decât sub un anumit raport, **ființă sub un anumit aspect** (*ens secundum quid*), și printr-o formă accidentală.

Dacă sufletul vegetativ ar fi forma substanțială a trupului omenesc, toate celelalte forme pe care acesta le-ar primi ulterior ar putea, în mod evident, să-i dea un grad superior de perfecțiune, să-l completeze, dar niciuna nu i-ar mai da ființa; ele ar fi forme accidentale.

Și am fi siliți să conchidem că omul este **o ființă sensibilă prin accident, o ființă rațională prin accident**.

Spunând despre el că este inteligent sau sensibil, nu am formula o afirmație de altă natură decât aceea prin care îl declarăm alb, negru sau galben.

Apariția sufletului intelectiv nu ar produce generarea individului omenesc, iar dispariția celui dintâi nu ar antrena coruperea acestuia din urmă.

Concluziile la care suntem astfel conduși arată dificultățile de neînvins care se opun tezei pluralității formelor substanțiale în om. Omul este în mod esențial animal, este în mod esențial o ființă inteligentă și rațională; trebuie, așadar, să fie și una, și cealaltă printr-o **unică formă substanțială**.

Dacă ar mai fi nevoie de o altă dovadă, am găsi-o în faptul că conștiința noastră se simte neîncetat împărțită între două înclinații: una care o împinge să caute bunurile materiale, și care este apetitul senzitiv, cealaltă care o face să dorească bunurile spirituale și care este voința rațională.

Lupta dintre aceste două tendințe presupune o legătură strânsă, o rădăcină comună; dacă ar fi independente una de alta, nu am vedea mereu — și acesta este un fapt de experiență — cum intensitatea prea mare a uneia se opune acțiunii celeilalte și ajunge chiar să o nimicească în întregime.

Că acest principiu unic, temelia înclinațiilor noastre senzitive și raționale, este un principiu spiritual, și anume sufletul intelectiv, nu mai este nevoie să demonstrăm, deoarece am conchis deja la necesitatea unei substanțe spirituale ca formă a trupului omenesc.

Numai sufletului intelectiv îi va aparține, așadar, să i se atribuie funcțiile pe care le îndeplineau formele inferioare; iar prin aceasta trebuie să înțelegem nu numai formele vieții vegetative și senzitive, ci și formele particulare și inferioare care depind de aceste două feluri de viață.

Aceasta nu prezintă, de altfel, nicio dificultate. **O formă superioară cuprinde întreaga perfecțiune a formelor inferioare.** Sufletul senzitiv, după cum s-a văzut mai sus, include sufletul vegetativ, iar animalul este viu întrucât este animal; tot astfel, omul este animal și viu întrucât este om.

„Prin una și aceeași formă sau esență", afirmă Sfântul Toma, **„omul este ființă în act, și corp, și viu, și animal, și om."** (S. Th., I, q. 76, a. 5, ad 1).

Viața vegetativă este ca substratul, suportul vieții senzitive, care joacă același rol față de viața intelectivă.

Experiența, care ne arată interacțiunea neîncetată a celor trei feluri de funcții — vegetative, senzitive și raționale —, precum și legătura intimă dintre fenomenele organice și stările intelectuale, confirmă doctrina Sfântului Toma.

Dacă nutriția unui organ este deficitară, se va produce o alterare în funcția senzitivă corespunzătoare organului afectat; dacă o leziune atinge anumite părți ale creierului nostru sau ale sistemului nostru nervos, operațiile noastre intelectuale vor suferi.

Și, reciproc, exercitarea mai mult sau mai puțin intensă, mai mult sau mai puțin normală, a activităților noastre superioare va avea răsunet asupra manifestărilor inferioare ale vieții noastre.

Este suficient pentru a conchide că teza Sfântului Toma explică într-un mod foarte satisfăcător datele psihologiei experimentale.

În fiecare individ omenesc nu există decât **o singură formă substanțială**, care îi dă ființa întrucât este om; dar nu s-ar putea oare susține că, sub această formă esențială, se găsesc alte forme pe care ea se sprijină?

Într-un cuvânt, ce trebuie să gândim despre teoria cunoscută sub numele de **pluriformism**?

Scotus și școala sa admiteau o formă a corporalității distinctă de sufletul omenesc, astfel încât acesta nu era primit în materia primă, ci într-un corp deja organizat și pregătit. Sufletul dădea trupului ființa omenească, dar nu ființa corporală; iar această formă a corporalității, rămânând după moarte, continua să dea cadavrului toate aparențele unui om.

Pentru a respinge această opinie, va fi de ajuns să amintim ceea ce s-a spus deja: forma substanțială dă subiectului său ființa, perfecțiunea primă și fundamentală; ea trebuie, așadar, să se unească cu materia primă, iar nu cu o materie deja informată.

Dacă trupul a primit o formă a corporalității care i-a dat ființa de corp, el nu mai este apt să se unească cu sufletul omenesc; posedă deja o formă substanțială sau, cel puțin, nu mai este apt să formeze

împreună cu ea o ființă substanțială. Singura unitate care ar putea exista ar fi una accidentală.

Trebuie, așadar, să conchidem: **sufletul rațional este singura formă substanțială a trupului omenesc, cu care se unește nemijlocit**.

De aici urmează că el este în întregime în totul și în întregime în fiecare parte, **„întreg în tot și întreg în fiecare parte"** (*tota in toto et tota in qualibet parte*), potrivit expresiei Sfântului Toma.

Într-adevăr, trupul omului este un întreg natural, iar nu un agregat; mai mult, fiecare dintre părțile sale primește de la suflet ființa și viața. De aceea, repetă Sfântul Toma după Aristotel, atunci când sufletul a dispărut și nu mai rămâne decât un cadavru, vorbim în mod echivoc dacă vorbim despre ochiul sau mâna lui.

Ochiul sau mâna unui cadavru nu sunt mai mult un ochi sau o mână decât un animal pictat sau gravat este cu adevărat un animal ori decât portretul unui om este acel om.

Dar dacă sufletul este astfel neîmpărțit **„în tot și în fiecare parte"** (*in toto et in qualibet parte*), aceasta se înțelege numai în privința esenței sale; este limpede că nu se întâmplă la fel când este vorba despre puterile sau facultățile sale.

Unele dintre ele, inteligența și voința, depășind materia, nu pot să rezide în trup; celelalte, puterile vegetative sau senzitive, au drept punct de sprijin un organ particular, diferit pentru fiecare: ochiul pentru vedere, urechea pentru auz și așa mai departe.

Dacă ar fi altfel, orice funcție ar putea fi exercitată de orice organ, ceea ce este absurd și vădit contrar experienței.

CAPITOLUL XXVI
ORIGINEA SUFLETULUI OMENESC: CREAȚIA

Sufletul omenesc este o substanță spirituală; în plus, el are, prin natura sa, o aptitudine esențială de a se uni cu trupul, asemenea formei care se unește cu materia primă.

De unde își trage acest suflet originea și cui îi datorează existența? Când și cum a început să fie?

Răspunsul se desprinde fără dificultate din noțiunile deja cunoscute.

Definind sufletul omenesc drept **o substanță spirituală**, am rezumat toate datele necesare pentru soluționarea problemei; ba chiar am rezolvat-o implicit.

O substanță spirituală nu poate avea altă origine decât **creația**, iar această creație nu poate fi decât lucrarea lui Dumnezeu, nemijlocit, fără intermediar.

Să aruncăm o privire rapidă asupra celorlalte explicații propuse; teza Sfântului Toma ne va apărea cu atât mai limpede și mai evidentă.

Cele două erori contrare către care suntem mai mult sau mai puțin ispitiți să înclinăm constau fie în a coborî sufletul omenesc, îndepărtându-l prea mult de Dumnezeu, fie în a-l înălța până la a umple distanța infinită care desparte făptura de Dumnezeu.

S-a spus: planta dă naștere plantei, animalul generează un animal din aceeași specie cu el. Iar principiul vital al plantei este cuprins în germen; firul de grâu iese printr-o evoluție naturală din bobul semănat în pământ. Tot astfel, nu este nevoie de nicio intervenție, de nicio putere nouă, pentru ca embrionul să primească viața pe care sufletul senzitiv o comunică animalului; acesta izvorăște din sămânța corporală în momentul în care se produce actul generator.

Ar fi oare necesar să căutăm o altă explicație atunci când este vorba despre sufletul omului? De ce să nu admitem că el este generat împreună cu trupul și că originea lui este de aceeași natură cu aceea a plantei și a animalului?

Imposibilitatea acestei opinii este foarte ușor de constatat.

Cum ar putea un suflet spiritual să provină dintr-un germen corporal? Cum ar putea o putere materială, închisă în materie, să producă un efect imaterial?

Aceasta este o ipoteză vădit opusă principiului potrivit căruia **mai multul nu poate ieşi din mai puţin şi efectul nu poate fi superior cauzei.**

Dar dacă sufletul omenesc nu este produsul generării materiale, nu s-ar putea spune oare că rezultă dintr-o generare spirituală, adică sufletul copilului ar fi generat de acela al părinților, **„așa cum o făclie se aprinde de la o altă făclie”**?

Este o explicație destul de seducătoare la prima vedere, dar defectul ei apare îndată ce privim imaginea mai de aproape.

Lumina este ceva material, compus; ea se divide comunicându-se. Sufletul omenesc este esențialmente simplu; nu putem distinge în el nicio parte și, prin urmare, nu există pentru el posibilitatea diviziunii.

Sufletul părinților nu părăsește o parte din sine pentru a da naștere sufletului copilului; din el nu emană niciun germen spiritual, căci această emanație ar constitui încă o diviziune.

Partizanii generării s-au refugiat într-o ultimă poziție: părinții ar transmite copilului lor un suflet senzitiv care, în virtutea unui principiu intern și printr-un mod de transformare, ar deveni un suflet spiritual.

Soluție inadmisibilă, deoarece ceea ce este esențialmente simplu nu este supus schimbării; iar noi nu mai avem de dovedit că sufletul omenesc este esențialmente simplu.

Poziția contrară este aceea a gânditorilor care s-au lăsat orbiți de superioritatea sufletului omenesc până într-atât încât să nu se dea înapoi de la această ipoteză: să facă din el ceva din Dumnezeu, **o emanație a substanței dumnezeiești**.

Această eroare provine dintr-o concepție falsă atât despre Dumnezeu, cât și despre suflet, din necunoașterea perfecțiunii suverane a lui Dumnezeu și a spiritualității Sale, precum și a spiritualității sufletului.

Cei vechi care, cei dintâi, l-au divinizat astfel pe om nu concepeau imaterialitatea pură; însuși Sfântul Augustin mărturisește în repetate rânduri câtă vreme a fost înșelat asupra acestui punct și ce dificultăți a întâmpinat pentru a se desprinde de ideea unui Dumnezeu corporal.

Era vorba, desigur, numai despre o materie extrem de subtilă, fluidă, aproape infinit de fină, dar care, cu toate acestea, nu înceta să fie materie. Se înțelege atunci cum sufletele omenești au putut fi considerate drept particule ale substanței dumnezeiești.

Astăzi nu mai întâmpinăm aceleași dificultăți în a gândi pe Dumnezeu și sufletul ca substanțe spirituale; dimpotrivă, o altă concepție ni se pare grosieră. Nu mai avem, așadar, posibilitatea de a atribui sufletului omenesc o origine care ar presupune o împărțire a substanței lui Dumnezeu. **Ceea ce este imaterial și simplu nu este supus diviziunii** (S. Th., I, q. 90, a. 1; Sfântul Toma, *Contra Gentiles*, II, 85).

O altă formă a emanatismului face să purceadă toate sufletele omenești din Dumnezeu printr-un fel de comunicare a substanței dumnezeiești. Acesta este un semi-panteism care suprimă sufletele individuale confundându-le cu Dumnezeu și care aduce atingere Ființei desăvârșite.

O formă este incompletă înaintea unirii sale cu materia; sufletul omenesc se desăvârșește actualizând trupul. Dacă substanța lui Dumnezeu s-ar identifica cu substanța sufletului, Dumnezeu ar îndeplini rolul de formă și nu ar mai fi desăvârșit, ceea ce este de neconceput.

Rămâne, așadar, ca sufletul să fie **creat**. Deoarece sufletul este subzistent, deoarece există în sine, el este produs în sine; intrinsec independent de materie în ființa sa, este deopotrivă independent de ea în originea sa; nu este scos dintr-un subiect preexistent, ci **din nimic**.

Iar puterea creatoare este un privilegiu incomunicabil al lui Dumnezeu, care nu admite niciun intermediar, niciun instrument,

căci instrumentul presupune o materie care trebuie organizată și pregătită.

Ar fi, așadar, o eroare grosieră să atribuim părinților, în virtutea unei favori speciale acordate de Dumnezeu, creația sufletului copilului. **Numai Dumnezeu creează sufletul omenesc şi îl creează în mod nemijlocit.**

Aceasta nu implică însă, așa cum au crezut unii, o necunoaștere sau o micșorare a rolului părinților și nici nu îi face străini de sufletul copilului lor.

S-a spus — și aceasta înseamnă a înțelege greșit generarea omenească — că omul, în doctrina Sfântului Toma, ar fi inferior animalului, în sensul că animalul produce un animal asemenea lui, în timp ce omul nu ar da ființei ieșite din el decât trupul.

Dar să nu uităm că omul este compus în mod esențial dintr-un suflet și un trup, că nu este om decât prin unirea acestor două elemente și că, dacă sufletul este forma trupului, tot astfel trupul este materia și subiectul sufletului.

Rezultă de aici că, odată săvârșit actul generator, Dumnezeu, în virtutea legilor pe care le-a stabilit, creează în mod necesar un suflet pentru a da viață trupului.

Producerea unei ființe omenești este, așadar, în același timp lucrarea lui Dumnezeu și a părinților, aceștia colaborând cu Dumnezeu într-un mod foarte intim. Cine nu vede că aceasta înseamnă a conferi actului omenesc al generării cea mai mare măreție și noblețe ce i se poate recunoaște?

În ce moment este creat sufletul omenesc?

Și, mai întâi, nu s-ar putea oare gândi că el există din veșnicie sau, cel puțin, cu mult înaintea trupului pe care este destinat să-l informeze?

Această opinie a fost susținută, dar acesta este un punct care nu mai este lăsat liberei controverse, iar Biserica nu ne îngăduie să credem în existența sufletelor înainte de infuzarea lor într-un trup.

Să cerem Sfântului Toma justificarea rațională a acestei teze.

Dumnezeu, atunci când produce o ființă, nu poate, în virtutea înțelepciunii Sale suverane, să o producă decât în starea cea mai conformă naturii sale; or, pentru suflet este firesc să fie unit cu un trup, deoarece, după cum am văzut, posedă o aptitudine esențială pentru această unire.

Și, deși sufletul poate trăi independent de trup, nu este admisibil ca Dumnezeu să-l fi pus mai întâi în această stare imperfectă și preternaturală (S. Th., I, q. 118, a. 3; Sfântul Toma, *Contra Gentiles*, II, 83).

Ar mai rămâne de determinat momentul în care sufletul este unit cu trupul, pentru a fixa momentul creației sale; dar aici nu mai există un răspuns precis.

Când trupul este suficient de dispus, spun scolasticii; iar aceasta lasă loc mai multor opinii.

Sfântul Toma nu credea că, încă de la concepție, trupul este informat de un suflet rațional. El se întemeia pe principiul potrivit căruia o

formă cere un organism proporționat demnității sale: cu cât forma este mai înaltă, cu atât organismul trebuie să fie mai desăvârșit (S. Th., I, q. 118, a. 2, ad 2; Sfântul Toma, *Contra Gentiles*, II, 89).

Nu se cuvenea oare nobleței sufletului omenesc să fie unit cu un trup deja pregătit?

Un suflet vegetativ apărea mai întâi pentru a lăsa locul unui suflet senzitiv, care era, în cele din urmă, înlocuit de sufletul intelectiv și gânditor.

În zilele noastre, opinia Sfântului Toma pare destul de general abandonată și se admite mai curând că sufletul omenesc vine de îndată să informeze trupul; acesta ar avea, încă din primul moment al concepției, o organizare specială, dispoziții proxime care îl fac apt pentru infuzarea nemijlocită a sufletului intelectiv.

Sufletul omenesc ar putea astfel, încă de la început, să modeleze și să formeze trupul căruia îi este formă.

Fără a fi infidel doctrinei Maestrului, fiecare poate alege, asupra acestui punct secundar, între explicația Sfântului Toma și aceea a contemporanilor noștri.

Numai două teze trebuie reținute, iar acestea sunt esențiale: **sufletul omenesc este creat nemijlocit de Dumnezeu și este creat în momentul infuzării sale în trup.**

CAPITOLUL XXVII
DURATA SUFLETULUI OMENESC: NEMURIREA

Afirmarea nemuririi sufletului este unul dintre adevărurile credinței noastre; este o trebuință a inimii noastre; filosofiei îi aparține să arate că ea este, de asemenea, o exigență a rațiunii noastre.

Sufletul nostru nu trebuie să moară; el poartă în sine puterea de a trăi pururea. Supraviețuirea sa fără sfârșit nu este un har, o favoare, ci o consecință necesară a naturii sale spirituale.

Ce este moartea? O corupere care poate atinge o ființă fie indirect și prin accident, din pricina distrugerii materiei care îi slujește drept subiect, fie direct, prin sine, deoarece cuprinde în sine germeni de moarte.

Sufletul omenesc este incoruptibil **prin accident** (*per accidens*), deoarece este subzistent, adică intrinsec independent de trup, atât în ființa sa, cât și în operația sa (S. Th., I, q. 75, a. 6).

Nu trupul îi dă ființa; dispariția trupului nu i-o retrage. Și tocmai prin aceasta, să observăm, sufletul omenesc se deosebește în mod esențial

de sufletul animalelor, care moare atunci când trupul este distrus, toate operațiile sale fiind legate de materie.

Sufletul omenesc este incoruptibil **prin sine** (*per se*), deoarece este absolut simplu și, prin urmare, scapă oricărei diviziuni, oricărei descompuneri.

Mai mult, întrucât este substanță spirituală, formă subzistentă, el posedă ființa prin sine; iar ceea ce convine unui lucru în el însuși este inseparabil de acel lucru.

Este, așadar, cu neputință ca o formă subzistentă să înceteze de a exista; **existența este pentru ea un apanaj natural**.

Suntem astfel asigurați de nemurirea de drept a sufletului omenesc; rămâne să stabilim că, în fapt, sufletul va trăi veșnic.

O substanță spirituală nu cuprinde în sine niciun germen de corupere, nici **prin sine** (*per se*), nici **prin accident** (*per accidens*).

Este adevărat că poate pieri prin anihilare. Dumnezeu, Care a creat sufletul omenesc, este liber să-l facă să se întoarcă în neantul din care l-a scos. Dumnezeu poate, așadar, prin puterea Sa absolută, să anihileze sufletul omenesc.

Noi afirmăm că nu o va face. Pentru ce?

Este o maximă scolastică faptul că **o dorință a naturii nu poate fi zadarnică** (*desiderium naturae non est inane*). Ea își găsește aici aplicarea.

Asemenea oricărei ființe din natură, dorim să trăim; dar, mai mult, dorim să trăim întotdeauna, aspirăm la o viață veșnică și personală. Iar aceasta, explică Sfântul Toma, pentru că, datorită inteligenței noastre, noi aprehendăm nu numai ființa sub un anumit raport și într-un anumit mod particular, asemenea animalelor, ci **ființa absolută, existența fără limite**, independentă de cutare loc în spațiu sau de cutare moment al timpului (S. Th., I, q. 75, a. 6; Sfântul Toma, *Contra Gentiles*, II, 79; *De Anima*, a. 14).

Or, deoarece finalitatea universală ne arată că speciile inferioare ajung la scopul care le este impus și realizează, în general, perfecțiunea naturii lor prin exercitarea normală a activităților lor, nu există niciun motiv să presupunem că numai omul ar fi o ființă ratată.

Și ar fi o ființă ratată dacă, tinzând către etern și absolut, nu le-ar putea atinge; activitatea sa ar fi fără scop și s-ar pierde în gol.

Analiza ideii de fericire, către care aspirăm cu toate puterile ființei noastre, confirmă nemurirea sufletului, odată admis principiul satisfacerii oricărei dorințe naturale.

Într-adevăr, fericirea nu poate fi concepută decât ca veșnică. Ce fel de fericire ar fi aceea care ar putea lua sfârșit?

Nu ne bucurăm niciodată pe deplin de o fericire care poate să ne scape; teama de a o pierde este suficientă pentru a introduce un element de durere, de suferință, care constituie un obstacol în calea fericirii desăvârșite.

Și, deoarece este evident și de netăgăduit că voim să fim fericiți, fericiți în deplinătate, trebuie să conchidem fie că dorința noastră va fi înșelată, fie că ceva din noi este nemuritor.

Un alt argument poate fi scos din obiectul cunoașterii omenești. Sufletul trebuie să fie, în natura sa, proporționat obiectului său; deoarece cunoaște eternul, trebuie să fie el însuși etern.

Dar să ieșim din domeniul psihologiei și să intrăm în acela al moralei. Aici, cu atât mai mult și într-un mod cu mult mai vădit, nemurirea sufletului este cerută, este necesară.

Legea morală nu poate fi încălcată nepedepsit; trebuie ca virtutea să fie răsplătită, iar viciul pedepsit.

Nu este nevoie să dovedim că sancțiunile acestei vieți sunt, dacă nu cu totul absente, cel puțin rareori adecvate, fie că este vorba despre sancțiuni naturale, fie despre sancțiuni legale.

Cei răi prosperă, adună adesea onoruri și demnități; cei buni suferă, sunt nerecunoscuți, disprețuiți, și aceasta poate până la moartea lor.

Dacă totul s-ar sfârși odată cu ultima suflare, aceasta ar fi triumful dezordinii și al nedreptății, negarea moralei.

Trebuie să existe sancțiuni viitoare; trebuie să existe o altă viață pentru a asigura răsplata celor drepți și pedepsirea celor vinovați.

Să privim acum către Dumnezeu.

A anihila sufletul omenesc ar fi contrar înțelepciunii Sale infinite: din moment ce i-a dat sufletului o aptitudine pentru supraviețuire, El Își datorează Sieși să nu i-o retragă.

Ar fi, de asemenea, contrar bunătății Sale: a pune în om o dorință de fericire și a-i interzice să guste din ea — putem oare admite că o asemenea cruzime se cuvine lui Dumnezeu?

Și, în sfârșit, cum ar putea Ființa suveran de dreaptă și sfântă să îngăduie triumful răului?

Dumnezeu iubește binele și îl voiește, iar Voința Sa este atotputernică. În Ființa desăvârșită nu este cu putință nicio contradicție.

Atributele lui Dumnezeu proclamă nemurirea sufletului omenesc.

Rațiunea, luminată de filosofie, a pus în deplină lumină ceea ce toți oamenii, oricare ar fi civilizația sau rasa lor, nu au încetat să spună și să creadă.

Ideea vieții viitoare, a subzistenței unei părți a ființei după distrugerea trupului, se întâlnește la toate popoarele și în toate epocile; cultul morților și grija pentru morminte ar fi suficiente pentru a ne descoperi, atunci când nu am avea mărturii mai precise, că omul, călăuzit numai de rațiunea sa naturală, refuză să creadă în anihilarea sa totală.

Și totuși s-au ridicat obiecții, s-a încercat să se dovedească faptul că sufletul trebuie să moară. Să amintim principalele dificultăți.

Sfârșitul unei ființe trebuie să corespundă începutului ei; sufletul omenesc, fiind scos din nimic (*ex nihilo*), ar trebui să se întoarcă în neant. Da, admite Sfântul Toma, dacă ar cuprinde în sine vreun principiu de corupere; nu însă în cazul contrar, care este tocmai cazul de față. Sufletul, primind ființa în virtutea puterii active a Creatorului, nu o poate pierde decât dacă Creatorul i-o retrage sau, mai exact, încetează să i-o comunice.

Dar sufletul este forma trupului, iar o formă nu există decât în subiectul său; mai mult, am admis că el constituie împreună cu trupul o singură ființă substanțială. Nu cere oare aceasta ca sufletul să urmeze destinul trupului și să piară odată cu el?

Nu, căci o formă subzistentă — și am văzut că sufletul este o asemenea formă — nu își primește existența din unirea cu materia, ci comunică acestei materii propria sa existență, pe care o păstrează atunci când trupul dispare (Sfântul Toma, *De Anima*, a. 14).

Observația psihologică furnizează o nouă obiecție. Nu se constată oare între destinele sufletului și ale trupului o legătură strânsă, pusă în lumină de operațiile lor? Într-un trup de copil se află un suflet încă slab, care se va întări treptat; la bolnav și la bătrân, cât de adesea găsim un suflet slăbit și parcă lipsit de vigoare! De ce să nu credem că această corespondență continuă până la moarte? Aceasta ar părea mai conform cu experiența.

Ar fi ușor să răspundem prin exemple: suflete foarte puternice au fost închise în trupuri slabe și bolnăvicioase; bătrâni își păstrează toate bogățiile intelectuale.

Dacă uneori sufletul pare să sufere o diminuare în facultățile sale, aceasta nu ține nicidecum de sufletul însuși, ci de faptul că el nu poate lucra decât prin intermediul anumitor organe; dacă instrumentul este defectuos, scopul poate să nu fie atins, oricare ar fi măiestria lucrătorului.

Astfel, răspunde Sfântul Toma după Aristotel, un bătrân căruia i s-ar da ochii unui tânăr ar vedea asemenea unui tânăr (Sfântul Toma, *Contra Gentiles*, II, 79).

La fel stau lucrurile și cu inteligența; slăbiciunea ei aparentă provine din faptul că se folosește neîncetat de memorie, de imaginație, de toate funcțiile care depind strâns de materia corporală.

Nu vom mai reține decât o ultimă obiecție.

De vreme ce, în toate operațiile sale și chiar în actul de intelecție, sufletul are nevoie de imagini, cum ar putea supraviețui trupului, neputând să lucreze fără el? Sau ar cădea oare într-un fel de semisomn și aceasta ar fi întreaga sa nemurire?

Pentru a răspunde acestei dificultăți, trebuie să cercetăm ce va fi viața sufletului separat: acesta este obiectul capitolului următor.

CAPITOLUL XXVIII
SUFLETUL SEPARAT

Care poate fi activitatea unei forme lipsite de trupul cu care, în virtutea naturii sale, îi convine să fie unită în mod substanțial?

Este evident că sufletul omenesc separat va trebui să sufere o reducere a operațiilor sale; unui nou mod de a fi îi corespunde în mod necesar un nou mod de a lucra (S. Th., I, q. 89, a. 1).

În absența oricărui organism, cum ar putea să se hrănească și să se dezvolte, să aibă senzații și imagini, într-un cuvânt, să producă multiplele operații care depind de facultățile vegetative și senzitive?

Într-adevăr, aceste puteri nu rezidă numai în suflet, ci în trupul însuflețit; ele sunt puteri deopotrivă ale sufletului și ale trupului, sunt **funcții psiho-organice**.

Aceasta înseamnă că ele dispar la moarte. Totuși, trebuie făcută aici o distincție: dispariția lor nu este totală și absolută (S. Th., I, q. 77, a. 8).

Sufletul separat nu păstrează actualmente facultatea de a se hrăni sau de a simți, deoarece este lipsit de organe; dar păstrează în substanța sa rădăcina sau fundamentul ultim al acestor puteri.

Dacă acestea își pierd odată cu trupul existența actuală, ele păstrează în substanța sufletului **o existență virtuală**.

Ar fi suficient ca materia să fie din nou supusă formei, adică o materie aptă să primească sufletul spiritual să fie supusă din nou acțiunii sale informante, pentru ca îndată virtualul să redevină actual și pentru ca reducerea produsă în facultățile sufletului să dispară.

Aceasta este, să observăm în treacăt, ceea ce se va produce la **învierea trupurilor**, dogmă a credinței noastre postulată de filosofia noastră.

Nu avem oare, de altfel, dovezi experimentale în aceste învieri minunate pe care ni le relatează istoria? Nu vedem ca cei înviați să fi avut o viață anormală și incompletă în funcțiile lor inferioare.

Am văzut ceea ce pierde sufletul separat. Ce păstrează el?

Evident, tot ceea ce în suflet este independent de trup: **puterile superioare, inteligența și voința**, al căror subiect propriu este sufletul însuși.

Sufletul separat gândește. Cum este aceasta cu putință?

Să înlăturăm mai întâi o obiecție preliminară. S-a spus că sufletul nu poate gândi fără trup; toate ideile noastre sunt scoase, prin abstracție, din obiectele materiale, obiecte cunoscute numai prin simțuri: **„nimic**

nu este în intelect care să nu fi fost mai întâi în simțuri" (*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*).

Mai mult, atunci când o idee se prezintă spiritului nostru, ea este întotdeauna însoțită de vreo imagine; noi nu gândim fără imagine și, prin urmare, actul de intelecție nu ar fi posibil fără trup.

În pofida aparențelor, dificultatea este ușor de rezolvat și admitem fără greutate că, în starea sa naturală, care este starea de unire, sufletul nu poate gândi și nu poate forma o idee fără trup; trebuie, într-adevăr, să se folosească de abstracție și să caute imaterialul, universalul, în sensibil.

Dar ceea ce nu trebuie uitat este că procedeul abstractiv nu ține de esența cunoașterii omenești; el este numai **modul ei natural**.

Se poate concepe, fără contradicție, un alt mod de cunoaștere pentru sufletul omenesc, un mod **preternatural**, prin care inteligibilul ar fi sesizat direct și nu ar mai fi scos din materie.

Acest mod diferit de cunoaștere ar conveni unei stări diferite a sufletului. Și tocmai aceasta se realizează pentru sufletul izolat de trup.

Asemenea celorlalte substanțe spirituale, el are drept obiect propriu ceea ce este inteligibil prin sine și, mai întâi, pe sine însuși.

El se cunoaște întorcându-se asupra sa, fără intervenția unei specii imprimate; iar prin acest act ia cunoștință nu numai de propria sa natură, ci și de ideile și noțiunile pe care le dobândise în starea de unire cu trupul.

Sufletul separat își regăsește amintirile intelectuale care, rezidând în spirit, iar nu în organe, au rămas intacte; își regăsește însă **ideile**, nu imaginile, ceea ce nu îi mai este cu putință după separarea de trup.

Dar sufletul separat este, în plus, apt să dobândească noi cunoștințe.

Fiind spiritual, el intră în raporturi directe cu lumea spirituală și poate primi **specii infuze** din partea unor naturi superioare lui.

După cum îngerii cei mai înalți, ne spune Sfântul Toma, comunică știința lor celor mai puțin înalți, tot astfel aceștia din urmă pot, la rândul lor, să lumineze sufletele separate și să le lărgească cunoștințele.

Și, în sfârșit, Dumnezeu Însuși trimite sufletului specii infuze care îi dau noi lumini asupra lui Dumnezeu, asupra lumii spiritelor sau chiar asupra lumii corpurilor.

Să răspundem aici unei obiecții: a cunoaște fără mijlocirea materiei este, evident, mult mai desăvârșit; modul preternatural de cunoaștere al sufletului omenesc ar fi, așadar, superior modului său natural; prin urmare, sufletul ar fi fost creat de Dumnezeu într-o stare inferioară.

Am văzut, cu prilejul originii sufletului, că nu poate fi astfel. Prin urmare, modul de cunoaștere prin **specii infuze**, mai bun în sine, nu este totuși mai bun pentru suflet. Iar Sfântul Toma ne arată pricina.

Cu cât o inteligență este mai înaltă, cu atât mai puține sunt ideile de care are nevoie pentru a cunoaște universul și cu atât mai precisă este vederea pe care o are despre el. Dumnezeu, Inteligența supremă, nu are decât o singură idee, care cuprinde totul și îmbrățișează totul. Îngerii cei mai desăvârșiți și cei mai apropiați de Dumnezeu posedă

mai puține specii inteligibile decât ceilalți; cu toate acestea, ei posedă o știință mai profundă.

Sufletul omenesc se află pe ultima treaptă a inteligențelor; el este cea mai slabă dintre ele. O lumină prea strălucitoare îl orbește în loc să-l lumineze; prin urmare, el nu va putea sesiza decât într-un mod foarte confuz și prin mijlocirea unui mare număr de idei adevărurile care îi sunt comunicate de Dumnezeu și de naturile superioare.

Este, așadar, necesar ca el să fie mai întâi unit cu un trup, pentru a-și forma idei limpezi, scoțându-le din materie prin mijlocirea simțurilor. Dar apoi, în starea de separare, aceste noțiuni dobândite prin abstracție vor fi însuflețite, înălțate și dezvoltate prin **speciile infuze**; și cu cât aceste noțiuni vor fi fost mai universale și mai cuprinzătoare, cu cât sufletul va fi învățat mai mult în această viață, cu atât va ști mai mult în cealaltă.

Sufletul separat gândește; el voiește de asemenea și nu este nevoie, pentru a dovedi aceasta, să instituim o demonstrație specială.

Dorința urmează cunoașterii: inteligența furnizează voinței obiectul său, prezentându-i-l drept binele său.

Dar și acestei facultăți îi va reveni un mod nou de activitate: după moarte, rămânând liber, sufletul nu mai are alegerea între bine și rău și nici nu mai poate modifica orientarea pe care o avea în ultima clipă a vieții sale. Dacă era îndreptat către bine și către Dumnezeu, va rămâne fixat veșnic în această iubire; dacă avea o orientare opusă, tendința sa de respingere și de revoltă va rămâne fără remediu.

Suntem acum suficient de lămuriți pentru a rezolva ultima obiecție împotriva tezei nemuririi sufletului omenesc.

Nu numai că sufletul lucrează, deoarece își păstrează facultățile superioare — inteligența și voința —, dar, în plus, lucrează cu o putere și o intensitate sporite, exercitarea funcțiilor sale intelectuale nemaifiind împiedicată sau micșorată de povara trupului.

Sufletul separat recâștigă cu prisosință, din partea spiritului, ceea ce pierde din partea materiei.

Totuși, sufletul omenesc nu și-ar atinge perfecțiunea ultimă dacă ar trebui să rămână pentru totdeauna lipsit de trup. El este o formă; naturii sale îi convine să fie unit cu un trup.

Învierea trupului, afirmată de credință, vine aici să satisfacă în chip minunat cerințele filosofiei.

Sufletul omenesc va regăsi, așadar, un trup. Putem merge mai departe? Da, își va regăsi **propriul trup**.

Purtând întipărită în însăși substanța sa o pecete individuală, un raport cu acel trup particular căruia îi este proporționat, nu îi este cu putință să se unească cu un trup oarecare.

Înseamnă oare aceasta că trupul înviat va fi alcătuit exact din aceleași elemente materiale ca trupul vieții muritoare? Nu este necesar.

Dar materia, fiind din nou supusă sufletului individual, se va organiza, ca și întâia oară, sub legea acestui suflet și, prin urmare, va reconstitui trupul.

Vedem de aici imposibilitatea **metempsihozei**. Un suflet individual nu poate locui succesiv în mai multe trupuri omenești și, cu atât mai puțin, în trupuri de animale.

Aceasta este natura sufletului omenesc.

Acest suflet echivalează virtual cu trei suflete: cu sufletul vegetativ, principiu al vieții organice; cu sufletul senzitiv, principiu al sensibilității și al apetiției; cu sufletul intelectiv, principiu al inteligenței și al voinței.

Potrivit formulei lui Aristotel, el este **principiul prim prin care trăim, simțim și gândim**.

Formă substanțială a trupului, el îi dă ființa, viața și sensibilitatea; formă subzistentă, este principiul unor operații care îi sunt proprii.

Formă subzistentă, este complet în ordinea substanței: este spiritual și nemuritor; formă informantă, este incomplet în ordinea naturii: starea sa naturală este aceea de a fi unit cu un trup și de a forma împreună cu acesta o persoană.

Creat de Dumnezeu, își are scopul ultim în Dumnezeu; viața sa pământească este timpul încercării, încercarea liberului său arbitru, pregătirea veșniciei, a vieții definitive.

CARTEA A IV-A
TEODICEEA

NOËLE M. DENIS-BOULET

Cuvântul **„teodicee”** înseamnă, etimologic, **„justificarea lui Dumnezeu”**.

El a fost ales în timpurile moderne pentru a desemna studiul rațional, adică studiul filosofic al Dumnezeirii, prin opoziție cu studiul teologic, care se întemeiază pe datele credinței.

La drept vorbind, termenul nu este prea bine ales; dar aceasta se explică prin faptul că, în timpurile moderne, ateii, adică aceia care refuză să admită existența lui Dumnezeu, au atacat cu precădere Providența dumnezeiască, adoptând un punct de vedere pesimist asupra lumii: revoltă a unei omeniri îmbătrânite mai curând decât cercetare propriu-zis rațională.

În ceea ce ne privește, făcând aici abstracție de considerațiile morale și sentimentale, precum și de datele Revelației, vom încerca să răspundem celor două întrebări pe care spiritul și le pune cu privire la Dumnezeu: **dacă există și care este natura Sa**.

Acestea sunt, de altfel, cele două întrebări principale care pot fi puse cu privire la un obiect necunoscut.

Vom vedea în ce măsură rațiunea omenească este capabilă să răspundă la ele.

CAPITOLUL XXIX
EXISTENȚA LUI DUMNEZEU

I. — EA NU ESTE CUNOSCUTĂ PRIN SINE

Unii filosofi au susținut că existența lui Dumnezeu nu trebuie demonstrată, deoarece, spun ei, ea este cunoscută prin sine. Credința în Dumnezeu este naturală omului: îi este cu neputință să se îndoiască de ea.

Totuși, această afirmație este contrară faptelor. În realitate, există atei; iar dacă este adevărat că cunoașterea lui Dumnezeu este naturală omului, aceasta se înțelege numai în sensul că ea purcede dintr-un raționament simplu, ușor și cu totul conform naturii spiritului, astfel încât negarea lui Dumnezeu conduce în mod necesar la negarea principiilor prime ale rațiunii.

Tot în acest sens, ateii, care constituie propriu-zis o excepție monstruoasă în omenire, resping existența lui Dumnezeu mai puțin

din pricina unei dificultăți de raționament decât din cauza relelor dispoziții ale conștiinței și inimii lor. Voința lor perversă îi face să-și piardă simțul comun, potrivit acestei expresii foarte precise a Sfintei Scripturi: **„Nebunul a zis în inima sa: Nu este Dumnezeu."**

Nu este mai puțin adevărat că, purcezând din simțul comun, adică din aplicarea cu totul naturală pentru om a principiilor prime ale rațiunii, cunoașterea lui Dumnezeu nu este în mod absolut înnăscută, adică gata alcătuită în noi. Ea presupune un raționament, un exercițiu al spiritului care pornește de la fapte pentru a le explica.

Într-un cuvânt, oricât de simplă ar fi demonstrația, existența lui Dumnezeu trebuie demonstrată.

După cum observă foarte limpede Sfântul Toma, atunci când spunem că o propoziție este cunoscută prin sine, trebuie să precizăm ce înțelegem prin aceasta. În ea însăși, o propoziție este cunoscută prin sine atunci când atributul este inclus în subiect, astfel încât nu se poate gândi subiectul fără a gândi în același timp atributul.

Or, în acest sens este adevărat că propoziția **„Dumnezeu este"** este cunoscută prin sine, căci nu numai ființa este inclusă în ideea de Dumnezeu, ci atributul este aici identic cu subiectul, deoarece Dumnezeu este Ființa Sa, Ființa însăși.

Dar, pentru a da dreptate opiniei pe care o combatem aici, nu este de ajuns ca această propoziție să fie cunoscută prin sine în ea însăși; ar trebui să fie astfel și **pentru noi**. Cu alte cuvinte, ar trebui ca spiritul omenesc să perceapă limpede în ideea de Dumnezeu existența Sa reală.

Or, tocmai acest lucru este contrar faptelor. Pricina este că nu posedăm despre Dumnezeu o idee îndeajuns de desăvârșită, îndeajuns de adecvată pentru a scoate din ea, fără raționament, certitudinea existenței Sale.

Pentru aceasta ar mai trebui ca această idee desăvârșită despre Dumnezeu să fie înnăscută în noi sau, cel puțin, foarte ușor de dobândit, ceea ce este vădit fals.

Opinia în chestiune, dacă este curățită de eroare, revine, așadar, la a spune că am cunoaște existența lui Dumnezeu fără a avea nevoie de dovezi dacă L-am cunoaște în mod desăvârșit, ceea ce nu ne învață nimic real.

Dar folosul acestei opinii este acela de a ne conduce să spunem câteva cuvinte precise despre ideea pe care o avem despre Dumnezeu.

II. — IDEEA DE DUMNEZEU: ÎN CE SENS POATE SLUJI DREPT TEMELIE DEMONSTRAȚIEI

Această idee nu este desăvârșită; acest lucru este sigur. Aici greșesc aceia care socotesc că existența lui Dumnezeu este cunoscută prin sine și că nu există atei sinceri din punct de vedere intelectual: ei cred că ideea pe care și-o formează despre Dumnezeu este universală.

Or, dacă există puțini atei, există de asemenea puțini oameni care să admită existența Dumnezeului despre care vorbesc acești filosofi, căci cei mai mulți oameni nu posedă nicio noțiune despre o asemenea Ființă.

Atunci când se tratează problema existenței lui Dumnezeu, este bine să se precizeze despre ce Dumnezeu se vorbește.

Într-adevăr, în afara cazurilor de iluminare mistică, de care nu avem să ne ocupăm aici — fiind excepționale și incomunicabile —, omul nu cunoaște existența lui Dumnezeu printr-o intuiție nemijlocită, ci printr-un raționament. Este, așadar, bine să vedem asupra cărui lucru raționăm.

Nu se poate discuta despre existența unui obiect necunoscut fără a avea despre el nici cea mai mică idee; dar nici nu se pot determina limpede caracterele acestui obiect dacă existența lui nu s-ar manifesta în niciun fel.

Există oare aici un cerc vicios? Nicidecum.

După cum vom vedea, dovezile clasice ale existenței lui Dumnezeu, pe care Sfântul Toma le numește **căi**, au această particularitate că fiecare dintre ele ajunge să determine un atribut important al Dumnezeirii.

Ele ne conduc nu numai la cunoașterea existenței lui Dumnezeu, ci și la formarea unei idei mai juste despre natura Sa.

La punctul de plecare nu este necesar să avem o concepție filosofică despre atributele lui Dumnezeu. Este suficient să avem o idee

comună, vagă și fragmentară despre ceea ce căutăm, idee pe care și-o poate forma orice om, chiar puțin cultivat, și datorită căreia cuvântul **„Dumnezeu, Dumnezeire”** poate fi tradus în toate limbile omenești.

Nu este nici măcar necesar ca unitatea și spiritualitatea lui Dumnezeu să ne fie deja cunoscute.

Să ne amintim că filosofii vechi spuneau fără deosebire „Dumnezeu” sau „zeii”, fără a voi să măgulească păgânismul, ci din neștiință, și că teologul Tertulian credea că Dumnezeu este corporal.

Pentru a nu amesteca cele două probleme, legate între ele, dar distincte, aceea a existenței și aceea a naturii lui Dumnezeu, este important să pornim de la o simplă **definiție nominală**.

Aceasta înseamnă să nu avem încă de la început pretenția de a-L defini pe Dumnezeu — ceea ce ar falsifica din principiu toate demersurile noastre, deoarece Dumnezeu nu este definibil —, ci să ne mulțumim să definim cu simplitate cuvântul „Dumnezeu”, așa cum ar face-o un dicționar oarecare, potrivit gradului de cultură al oamenilor care întrebuințează acest cuvânt.

Numai cu această condiție vom putea spune că ideea de Dumnezeu este universală, căci nu există popor, epocă și, fără îndoială, nici individ care să nu-și formeze o concepție grosieră despre o Ființă superioară omenirii, stăpână a lumii și a legilor ei, vrednică să inspire acea teamă profundă, întotdeauna amestecată cu un element vag de iubire, care constituie sentimentul religios și care este legată de conștiința legilor morale.

Va merita propriu-zis numele de ateu numai acela care va pune principiul lucrurilor și al propriei sale ființe într-un element inferior sieși și lucrurilor, precum fatalitatea oarbă sau materia neinteligibilă.

Căci simțul comun, printr-un raționament simplu, admite existența Ființei despre care tocmai am vorbit.

Metoda pe care o adoptăm este, așadar, conformă simțului comun, iar dovezile pe care le vom expune după Sfântul Toma nu sunt decât dezvoltări, precizate prin metafizică, ale rațiunilor care îl conving.

Ele sunt totuși dovezi propriu-zis filosofice, întemeiate direct pe principiile ontologiei.

Într-un cuvânt, **ideea de Dumnezeu nu este temelia demonstrației existenței Sale; ea este numai condiția ei**, asemenea ipotezei fizicianului, care este condiția experienței fără a fi temelia legitimității acesteia.

III. — EXISTENȚA LUI DUMNEZEU NU POATE FI DEMONSTRATĂ „A PRIORI"

Din aceste reflecții rezultă nemijlocit că existența lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată **a priori**.

Ce este, într-adevăr, o demonstrație *a priori*? Este aceea care pornește de la principiu, de la ceea ce este prim în sine, pentru a merge către consecințe, de la cauză către efect.

Or, în ceea ce-L privește pe Dumnezeu, ceea ce este prim este El Însuși, deoarece este principiul și cauza celorlalte lucruri.

A porni de la Dumnezeu pentru a ajunge la Dumnezeu înseamnă a demonstra existența Sa prin esența Sa, ceea ce revine aproape la poziția acelora care spun că Dumnezeu este cunoscut prin sine.

Dar unii filosofi, fără a merge până la a spune că existența lui Dumnezeu este cunoscută prin sine, raționează astfel:

„Dumnezeu — Esența dumnezeiască — este desăvârșit, adică posedă toate perfecțiunile. Or, existența este o perfecțiune. Prin urmare, Ființa desăvârșită, care este Dumnezeu, există."

Acest argument, numit **argument ontologic**, constă, după cum se vede, în a porni de la ideea de perfecțiune — Esența dumnezeiască — pentru a conchide la existența dumnezeiască.

El a apărut în istoria filosofiei sub numeroase forme diferite, dintre care cele mai vestite sunt acelea ale Sfântului Anselm și ale lui Descartes.

Dar toate greșesc în același punct: argumentul implică o confuzie între ordinea ideală și ordinea reală, între ordinea esențelor și aceea a existențelor.

În silogismul pe care l-am formulat, minora **— „or, existența este o perfecțiune” —** cuprinde această confuzie.

Existența ideală, concepută de spiritul nostru, poate să ne apară drept o perfecțiune, în sensul că, atunci când concepem o ființă desăvârșită, o concepem ca existând, iar nu ca imaginară.

Dar această existență-perfecțiune este conceptuală și nu are nimic comun cu existența reală.

Aceasta din urmă nu poate adăuga nimic esenței unei ființe sau perfecțiunilor care o caracterizează; ea nu este, după cum am văzut în ontologie, altceva decât **actualizarea ultimă a acestei esențe**.

De aceea li s-a obiectat partizanilor argumentului ontologic că, prin același raționament, ar putea dovedi la fel de bine existența Insulei Fericirii sau a țării belșugului.

La aceasta ei răspund că există în natura Ființei desăvârșite ceva cu totul particular, și anume această legătură necesară dintre esență și existență.

Și au deplină dreptate să semnaleze această legătură necesară, dar greșesc crezând că ne-o pot face să apară ca necesară printr-un simplu argument *a priori*.

Căci ceea ce arată argumentul ontologic este, pe de o parte, că necesitatea Ființei supreme constă în aceea că Esența Sa există prin sine, de la sine, sau, cu alte cuvinte, se confundă cu Existența Sa.

Pe de altă parte, el arată că spiritul nostru mărginit nu poate concepe limpede și distinct o asemenea Ființă, ci pune în Ea, asemenea creaturilor, o esență necesară, compusă din perfecțiuni, și o existență.

Aceasta este neputința noastră de a vedea infinitul: va trebui să corectăm neîncetat aceste noțiuni incomplete și să înțelegem că **Dumnezeu este Ființa însăși**, în Care cele mai profunde distincții ale ontologiei nu sunt realmente prezente.

Vorbind despre Dumnezeu, nu putem întrebuința aceste distincții decât ca artificii ale rațiunii, necesitate de însăși condiția gândirii noastre fragmentare.

Marele interes al argumentului ontologic este, așadar, acela de a lumina, printr-un raționament simplu, misterul naturii dumnezeiești pentru aceia care cunosc deja existența Sa reală.

Dar el nu face să înainteze în mod pozitiv această cunoaștere, deoarece ar trebui să vedem intuitiv Esența dumnezeiască pentru a percepe că existența reală este inclusă în Ea; iar atunci nu am mai avea nevoie de niciun raționament.

Argumentelor *a priori*, care pretind să meargă de la cauză la efect, de la principiu la consecințe și de la Dumnezeu la Dumnezeu, trebuie să le substituim argumentele **a posteriori**, care merg de la efecte la cauză, de la consecințe la principiu și de la creaturi la Dumnezeu.

Căci, după cum observă adesea Sfântul Toma, ordinea cunoașterii noastre este, în general, inversă ordinii realului, iar ceea ce este prim în sine este ultim pentru noi.

IV. — EXISTENȚA LUI DUMNEZEU SE DEMONSTREAZĂ „A POSTERIORI" PRIN APLICAREA PRINCIPIULUI CAUZALITĂȚII

Ce este o demonstrație *a posteriori*? Este aceea prin care urcăm de la efect la cauză.

Prin „efecte" se înțelege aici orice realitate care, nefiindu-și suficientă sieși și neexplicându-se prin sine însăși, ne obligă să căutăm în afara ei rațiunea sa de a fi.

Această rațiune de a fi se va afla într-o altă realitate, de natură și proprietăți diferite de acelea ale efectelor. Și totuși, această natură și aceste proprietăți vor fi determinate în parte chiar de funcția de cauză atribuită acestei a doua realități.

Deși am explicat deja în ontologie noțiunea de cauză, este important să adăugăm aici câteva observații care ne vor ajuta să dăm raționamentelor Sfântului Toma întregul lor sens și să evităm erori de interpretare funeste pentru valoarea acestor raționamente.

Pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, putem porni, fără îndoială, de la orice efect; dar, după alegerea făcută, demonstrația va fi mai mult sau mai puțin directă și mai mult sau mai puțin interesantă.

Căci trebuie să ne amintim înainte de toate că trebuie să urcăm de la un efect la **cauza sa proprie**.

Dacă am uita acest principiu, am falsifica sau am complica peste măsură demonstrația existenței lui Dumnezeu.

Trebuie, de asemenea, să ne amintim că, atunci când urcăm de la o cauză proximă la o cauză anterioară, alcătuind astfel succesiuni sau serii de cauze, aceste cauze pot fi **esențial** sau **accidental** subordonate între ele.

Pentru a înțelege aceasta, să ne folosim de exemplele Sfântului Toma.

Dacă un lucrător, spune el, se folosește succesiv de mai multe ciocane, faptul că unul dintre aceste instrumente vine după altul este accidental, deoarece primul nu este nicidecum cauza celui de-al doilea.

În seria generațiilor există ceva întrucâtva asemănător. Dacă un anumit om naște un fiu, fiind el însuși născut de tatăl său, aceasta nu înseamnă că actul generator al tatălui său este actualmente cauza generării nepotului (S. Th., I, q. 46, a. 2, ad 7).

Primul act a fost necesar pentru apariția celui de-al doilea numai în mod accidental.

Dovada că între bunic și nepot nu există o cauzalitate **prin sine** este aceea că unul poate dispărea fără a împiedica generarea celuilalt.

Dimpotrivă, printr-o adevărată înlănțuire de cauze ciocanul lovește fierul pe nicovală, brațul mișcă ciocanul, voința mișcă brațul și așa mai departe: voința de a lucra a fierarului nu poate înceta fără ca fierul să înceteze de a fi lovit.

Aici avem o serie esențială sau necesară, deoarece cauzalitatea actuală a fiecărui termen depinde de termenul precedent, iar seria constituie o condiție esențială a efectului.

Să ne ferim, așadar, să confundăm o succesiune de fenomene cu o serie cauzală.

După cum spune Părintele Garrigou-Lagrange, pentru a dovedi existența lui Dumnezeu nu trebuie să urcăm în trecut prin seria cauzelor accidental subordonate, ci, în prezent, prin seria cauzelor esențial subordonate, mergând de la efect la cauza cerută în mod necesar, adică la **cauza prin sine** (Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, pp. 76 și urm.).

Să evităm să considerăm ordinea temporală în locul ordinii cu adevărat cauzale, care, prin sine, departe de a implica o succesiune, implică o simultaneitate, căci **pentru a lucra trebuie să fii prezent**.

Cauza prin sine este atât de necesară încât, dacă este suprimată, efectul este suprimat.

Dar nu trebuie nici să confundăm cauza proprie a devenirii sau a apariției unui anumit efect individual cu cauza proprie a ființei sau a conservării sale.

Arhitectul este cauza proprie a construirii casei, iar nu a ființei ei, spune Aristotel; de aceea el poate pleca și muri fără ca locuința să înceteze să subziste.

La fel stau lucrurile cu tatăl în raport cu fiul.

Când acestea au fost bine înțelese, se vede că, într-adevăr, **„pornind de la un efect, se poate demonstra că există cauza sa proprie, căci, efectul depinzând de cauză, dacă efectul este dat, este necesar ca pricina să preexiste."**

„Orice efect depinde de cauza sa sub raportul sub care aceasta îi este cauză."

Este evident că, dacă este vorba despre adevărate cauze prin sine, nu putem urca la infinit într-o serie de subordonări, căci dacă principiul actual și prezent al unei ființe, al unui act sau al unei serii de acte este suprimat, ființa, actul sau seria de acte sunt suprimate în același timp.

Nu există cauzalitate prin sine fără influență reală și actuală; de aceea este necesar să urcăm de la efectul propriu la cauza proprie, fără a confunda ordinele diferite: **ființa, devenirea, succesiunea** și celelalte.

Oricât de evidente ar fi aceste distincții, știința modernă nu obișnuiește spiritul să le respecte, deoarece studiază mai curând succesiunile de fenomene decât adevăratele lanțuri de cauze și tinde să facă să predomine ordinea temporală asupra ordinii esențiale.

De altfel, punctul ei de vedere este mai curând acela al **„devenirii"** decât acela al **ființei**.

Cauza proprie este, așadar, o cauză prin sine. Ea este, în plus, o cauză nemijlocită. Pot exista cauze prin sine care să nu fie nemijlocite: acestea sunt cauze îndepărtate, a căror influență rămâne nedeterminată; ceea ce o specifică sunt cauzele intermediare dintre ele și efect. Astfel este esența triunghiului în raport cu proprietățile triunghiului scalen. Este evident că cea dintâi are influență asupra

celor din urmă, dar nu într-un mod nemijlocit și propriu. De aceea, de la proprietățile triunghiului scalen nu avem dreptul să urcăm nemijlocit la triunghiul în general; trebuie să conchidem numai la triunghiul scalen, cauza cerută în mod nemijlocit de proprietățile sale. Cu alte cuvinte, **cauza proprie este specificată**: o statuie dovedește existența unui sculptor, iar nu numai a unui artist sau a unui om în general.

Atunci când vom demonstra existența lui Dumnezeu, va trebui să ne ferim să afirmăm prea mult sau prea puțin cu privire la natura cauzei cerute de cutare efect. Nu numai că va trebui să ne menținem într-o serie de cauze esențial subordonate, după cum am arătat, ci, în plus, **„în această serie de cauze esențial subordonate, va trebui să ne oprim la ceea ce este cerut drept cauză proprie, fără a afirma nimic mai mult"** (Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, p. 80).

Să observăm încă faptul că o cauză poate semăna mai mult sau mai puțin cu efectele sale. Se deosebește **cauza univocă**, care este de aceeași specie cu efectul său, de **cauza echivocă**, care nu are decât o asemănare analogică cu efectele sale. Acestea din urmă nu sunt proporționate cauzei, dar o manifestă totuși într-o anumită măsură. În general, cauzele particulare și univoce explică faptele particulare, în timp ce, pentru explicarea efectelor universale în calitate de cauze proprii, trebuie să recurgem la cauze superioare și echivoce. De aceea Sfântul Toma va alege efecte foarte universale pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, **Cauză echivocă și permanentă**, nu numai producătoare, ci și conservatoare.

V. — CELE CINCI CĂI ALE SFÂNTULUI TOMA. PRIMA CALE

Putem porni, după cum am spus, de la orice ființă creată pentru a dovedi existența lui Dumnezeu; dar este important să considerăm această ființă sub un aspect cu adevărat universal și profund, adică sub un aspect caracteristic. Or, ceea ce caracterizează ființele create, ființele pe care le cunoaștem prin experiență, este faptul că ele sunt **mobile, cauzate, contingente, compuse și imperfecte și, în sfârșit, ordonate între ele**. Din fiecare dintre aceste caractere va porni una dintre căile care conduc la Dumnezeu.

Prima cale este, într-un anumit sens, cea mai simplă și cea mai evidentă dintre toate; căci ce fapt este mai universal decât mișcarea, înțelegând acest cuvânt în sensul larg deja explicat în ontologie? Am văzut că faptul mobilității universale a stat, din punct de vedere istoric, la temelia marii împărțiri aristotelice a ființei în **act și potență**. Este sigur — și acesta este un fapt de experiență — că în această lume există lucruri care se mișcă. Dar tot ceea ce se mișcă, tot ceea ce este mișcat, tot ceea ce este subiect al mișcării este mișcat de altul.

Într-adevăr, mișcarea este **actualizarea a ceea ce este în potență, întrucât este în potență**. A mișca înseamnă, așadar, a face ca un lucru să treacă din potență în act, căci, pentru a fi mișcat, trebuie ca un lucru să fie în potență față de termenul către care se mișcă: loc, calitate și așa mai departe. Pentru ca apa rece să devină caldă, trebuie să fie

caldă în potență și să nu fie caldă în act. Dar, pentru a mișca, pentru a face trecerea din potență în act, este nevoie de o ființă în act. Astfel, focul, lucrând asupra apei, o va mișca spre a deveni caldă. Orice mișcare, orice **„devenire"** purcede, așadar, dintr-o ființă în act.

Dar aceeași ființă, după cum am văzut, nu poate fi în act și în potență în același timp și sub același raport, ci numai sub raporturi diferite. Este, așadar, cu neputință ca un lucru să fie, sub același raport, motor și mobil sau să se miște pe sine însuși. De fapt, atunci când o ființă vie se mișcă, aceasta se întâmplă deoarece o parte a trupului ei mișcă o altă parte, sau pentru că apetitul său, mișcat el însuși de obiectul dorit sau urât, îi mișcă trupul. Principiul este neîndoielnic și universal: **tot ceea ce este mișcat este mișcat de altul**.

Or, nu se poate urca la infinit în seria motoarelor actualmente și esențial subordonate. Dacă ceea prin care este produsă mișcarea este el însuși mișcat, trebuie să fie mișcat de altul, iar acesta de un altul încă. Dar nu se poate urca la infinit, căci atunci nu ar exista un prim motor și, prin urmare, nu ar exista niciun motor. Într-adevăr, motoarele secundare nu mișcă decât pentru că sunt mișcate de primul motor, precum bastonul nu mișcă decât pentru că este mișcat de mână.

Trebuie, așadar, să ajungem la un **prim motor**, care să nu fie mișcat de niciun altul și care, prin urmare, să fie **imobil**. Dacă nu ar exista un izvor prim, toate intermediarele nu numai că nu ar transmite influxul cauzal, dar nici nu ar exista în calitate de motoare; nu ar exista nicio mișcare. A susține contrariul, spune Părintele Sertillanges, **„înseamnă a spune că o pensulă poate picta singură, cu condiția să aibă un mâner foarte lung"** (Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*).

Pentru a se mișca pe sine însuși, ar trebui ca o ființă să fie în act și în potență în același timp și sub același raport, ceea ce este contradictoriu; acesta nu poate fi, așadar, cazul primului motor. Nefiind mișcat de altul, rămâne ca el să fie imobil; iar această imobilitate a unei ființe în act și nu în potență — deoarece mișcă — este deja un caracter foarte grăitor al Dumnezeirii.

Act imobil, neavând nevoie să se miște și să se modifice pentru a se realiza pe sine, primul motor este în act tot ceea ce este. Permanent și imuabil, el este acțiunea sa; nu există în el nicio putere potențială distinctă de activitate, nicio pasivitate posibilă, nicio materie, nicio esență care să fie subiect al existenței, nici accidente. El este desăvârșit de simplu, ca **act subzistent**; într-un cuvânt, după cum a arătat Aristotel, este **Act Pur**.

Dar actul este perfecțiunea metafizică; el este, așadar, desăvârșit. El mișcă întregul univers, este prezent prin acțiunea sa în orice „devenire" corporală și spirituală, în orice act vital, al cărui principiu prim este. Îl putem numi **Dumnezeu**. **„În El trăim, ne mișcăm și suntem"**, spune Sfântul Pavel (Faptele Apostolilor 17, 28).

VI. — A DOUA CALE

A doua cale seamănă mult cu prima în ceea ce privește principiile care o guvernează. Ea diferă prin punctul de plecare, care nu mai este de data aceasta mișcarea sau „devenirea", ci **ființa cauzată**. Este vorba despre cauzele eficiente.

În lumea experienței observăm serii de cauze eficiente. Astfel, o anumită ființă vie nu poate subzista decât datorită influenței actuale și reale a unui ansamblu de condiții pozitive, care sunt în mod esențial cauzele conservării sale. Dar nu este cu putință ca un lucru să fie cauza lui însuși, căci ar trebui să fie înainte de a fi, să se preceadă pe sine însuși, ceea ce este absurd. Orice cauză eficientă depinde, așadar, de o altă cauză eficientă.

Nu se poate însă urca la infinit într-o asemenea serie, căci, în orice serie de cauze eficiente, cea dintâi este cauza celei intermediare, iar cea intermediară este cauza celei din urmă, fie că există una sau mai multe cauze intermediare. Or, dacă este înlăturată cauza, efectul dispare. Prin urmare, dacă nu ar exista o primă cauză eficientă, nu ar exista nicio cauză eficientă. Trebuie, așadar, să existe **o primă Cauză eficientă**.

Temelia acestei demonstrații este însuși principiul cauzalității: **tot ceea ce este cauzat este cauzat de altul; nimic nu poate fi cauza sa proprie, căci pentru a cauza trebuie mai întâi să fie**. Astfel, nu se poate urca la infinit în seria cauzelor esențial și actualmente subordonate.

Prima Cauză eficientă, nefiind ea însăși cauzată, este absolut necesară. Ea este prin sine, ceea ce nu înseamnă că este propria sa cauză — aceasta nu ar avea niciun sens —, ci că **este propria sa rațiune de a fi**. Ea are o valoare absolută, este **Ființa absolută: Dumnezeu**.

VII. — A TREIA CALE

Dar existența necesarului poate fi arătată și mai repede, sprijinindu-ne direct pe principiul rațiunii de a fi: **ceea ce nu are în sine rațiunea suficientă a existenței sale trebuie să aibă această rațiune într-un altul**.

Or, este un fapt că ființele experienței noastre sunt contingente, adică nu sunt necesare. Ele apar și dispar, se formează și se descompun. Deoarece nu există întotdeauna, ele pot să nu existe și nu au în ele însele, în esența lor, rațiunea și exigența existenței. Dacă există, aceasta se datorează unei ființe care, ea însăși, este necesară și există prin sine. Trebuie să existe ceva necesar.

Dacă toate ființele ar fi contingente, dacă nu ar exista decât ființe contingente, ar fi putut exista un moment în care nimic să nu fi existat. Or, aceasta este o presupunere absurdă, căci **ființa nu poate ieși din neant**. Există, așadar, ceva permanent, ceva necesar.

Dar acest necesar fie are o cauză a necesității sale, fie nu are. Dacă are una, nu se poate urca astfel la infinit; dacă nu are, el este absolut necesar, este propria sa rațiune de a fi: **este Dumnezeu**.

Panteiștii acceptă temelia acestui argument, dar spun: dacă ființele experienței noastre sunt contingente, poate că totalitatea lor, legea lor sau substanța lor sunt necesare. Ei uită că, adăugând contingent la contingent, nu vom putea alcătui niciodată necesarul, după cum nu vom putea forma unitatea adăugând zerouri la zerouri sau spiritul adăugând materie la materie.

Dacă toate ființele experienței noastre sunt contingente, dar la temelia lor există ceva necesar, această temelie nu poate fi decât un principiu cu totul independent de ele și de contingența lor, absolut distinct și pur față de lume: **Dumnezeu**. A nega aceasta ar însemna să confundăm în însăși esența lor contingentul și necesarul, pe opoziția cărora se întemeiază argumentul.

VIII. — A PATRA CALE

Această observație, bine meditată, poate fi folositoare pentru înțelegerea celei de-a patra căi. De altfel, în general, cu cât vom pătrunde mai mult caracterele creatului ca atare, ale lumii experienței, cu atât vom percepe mai limpede insuficiența ei și necesitatea de a ne ridica deasupra ei pentru a o explica.

Lumea nu prezintă numai deficiențe. Ea prezintă și diferite perfecțiuni, unele proprii anumitor specii de ființe, altele universale, pe care în ontologie le-am numit **transcendentale**. Or, aceste perfecțiuni comportă grade, mai mult sau mai puțin. Pentru a ne limita la perfecțiunile transcendentale — **ființa, unitatea, adevărul, bunătatea, frumusețea** — este sigur că ele nu se realizează în mod egal în diferitele ființe și în toate momentele, ci, dimpotrivă, se poate fi mai mult sau mai puțin unul, mai mult sau mai puțin adevărat, mai mult sau mai puțin bun, mai mult sau mai puțin frumos.

Aceasta este constatarea de la care pornește cea de-a patra cale a Sfântului Toma. Din considerarea gradelor de ființă, ea se înalță la **Ființa desăvârșită**, care este Adevărul, Binele și Frumosul absolute, prin următorul principiu:

„Atunci când o perfecțiune al cărei concept nu implică imperfecțiune se găsește în grade diferite în ființe diferite, niciuna dintre ființele care o posedă într-un grad imperfect nu este suficientă pentru a-i da rațiunea de a fi; trebuie ca ea să-și aibă cauza într-o ființă superioară care este însăși această perfecțiune." (Garrigou-Lagrange, *op. cit.*, p. 282).

Aristotel rezumă astfel această dovadă, a cărei rădăcină se află la Platon:

„Acolo unde există mai mult sau mai puțin, unde există grade, există și desăvârșitul; dacă, așadar, printre ființe una este mai bună decât alta, trebuie să existe ceva desăvârșit, care nu poate fi decât divinul." (Aristotel, citat de Sfântul Toma, *Metafizica*, II, 4).

Foarte simplu pentru spiritele familiarizate cu dialectica platoniciană, acest argument cere, pentru celelalte, anumite lămuriri. El constă în mod esențial în a ne ridica **de la multiplu la unitate**.

Atunci când același caracter se găsește în mai multe ființe, este imposibil ca fiecare să-l posede prin sine. Fiecare nu poate avea acest caracter — de pildă frumusețea — drept consecință a ceea ce o constituie în mod propriu, căci ceea ce o constituie în mod propriu — ceea ce constituie cutare obiect frumos sau un altul — este diferit: fiecare își are propria esență. Frumusețea, dimpotrivă, este comună, sub aspecte și în grade diferite. Dar diversul nu poate fi rațiunea

unuia, iar multitudinea nu poate explica această unitate de asemănare dintre ființe diferite.

Acest caracter, pe care fiecare nu îl posedă prin sine, trebuie să fie cauzat de altul: **este participat**. Fiind comun mai multora, trebuie să provină în ele din aceeași cauză. Există, așadar, o **Frumusețe prin excelență**, la care participă toate lucrurile frumoase și care nu este ea însăși participată.

Platon a greșit extinzând această teorie a participației la toate caracterele comune diferiților indivizi, ceea ce l-a angajat în dificultăți considerabile. Fără a intra într-o asemenea problemă, să observăm că aici scăpăm de ea deoarece nu considerăm decât caractere care se realizează în grade diferite, cu excluderea caracterelor specifice.

De aceea pornim de la un caracter al cărui concept nu implică imperfecțiune — transcendentalele, de pildă — și care nu se găsește într-o ființă decât amestecat cu imperfecțiune. Spunem că această ființă nu îl posedă prin sine, ci îl primește de la alta care îl posedă prin sine.

Într-adevăr, în acest caz, perfecțiunea are o limită, iar această limită nu îi aparține prin sine, întrucât este perfecțiune. Trebuie, așadar, să existe o rațiune a unirii acestei perfecțiuni cu limita sa; iar această rațiune, neaflându-se în esența ființei considerate, este exterioară ei. Ea nu se poate găsi decât într-o ființă în care această perfecțiune să nu aibă nicio limită și să nu fie distinctă de ceea ce este însăși acea ființă, într-o ființă **care să fie însăși această perfecțiune subzistentă**.

Numai pentru această ființă nu se va mai pune problema; în loc să participe la o perfecțiune într-un mod relativ și limitat, ea va fi prin

esență, prin sine, însăși această perfecțiune, absolută și infinită. Acesta este cazul lui Dumnezeu, Care este **Ființa, Unul, Adevărul, Binele, Frumosul** și Care posedă în mod propriu, după cum vom vedea, și fără limite, toate perfecțiunile al căror concept nu cuprinde imperfecțiune.

Astfel, **de la multiplu și imperfect ne putem înălța la Unitate și la Desăvârșit**.

Această dovadă, foarte riguroasă, foarte frumoasă, dar foarte complexă, ar putea, la drept vorbind, să fie împărțită în mai multe. Ea dovedește că orice compus este cauzat de ceva unul și simplu și se înalță astfel la unitatea Ființei neparticipate, pornind de la ființele prin participație. Ea dovedește, de asemenea, prin prezența în noi a unei inteligențe imperfecte, existența primei Inteligențe; prin existența adevărurilor necesare, chiar atunci când se referă la ființe contingente, existența unui Adevăr prim, temelia oricărui alt adevăr. În sfârșit, ea dovedește existența primului și supremului Bine, pornind de la bunurile imperfecte a căror multiplicitate nu este suficientă pentru a satisface voința omenească. Sub toate aspectele sale, argumentul consideră o perfecțiune participată în grade diferite de către ființe diferite, deci o perfecțiune aflată într-o stare imperfectă. De aici se înalță la necesitatea existenței acestei perfecțiuni în stare desăvârșită, dacă putem spune astfel, a acestei perfecțiuni fără amestec, în stare pură și absolută.

IX. — A CINCEA CALE

A cincea și ultima cale a Sfântului Toma nu face apel în primul rând la cauza eficientă, asemenea celor precedente, ci la **cauza finală**. Primul principiu nu poate fi, de altfel, nici cauză materială, nici cauză formală a ființelor finite, deoarece nu le constituie în ființa lor proprie; dimpotrivă, este distinct de ele și li se opune sub toate raporturile. Dar este în același timp cauza lor eficientă și cauza lor finală, căci acestea sunt extrinseci efectului lor.

Principiul finalității nu este nici mai puțin sigur, nici mai puțin evident decât principiul cauzalității propriu-zise; de aceea această ultimă dovadă nu este mai puțin convingătoare decât cele dintâi, iar simțul comun o preferă chiar oricărei alteia. Ea este implicată în comparația universului cu un **„ceas"** care cere un ceasornicar și în multe alte argumente populare. Totuși, din punct de vedere strict științific sau metafizic, această ultimă cale este ceva mai complexă, întrucât principiul finalității este mai complex decât principiul cauzalității eficiente.

Orice agent lucrează în vederea unui scop, chiar și acela care este lipsit de rațiune și de orice cunoaștere. Aceasta este o lege a naturii și este o lege a ființei. Mai întâi, este o lege a naturii. În fapt, ordinea care există în natură constituie o demonstrație a principiului finalității. Nu se poate nega: există ordine, există organizare în lume. Organul viu este adaptat funcției sale; complexitatea și delicatețea sa dovedesc în chip evident că efectul său, actul pe care îl produce, este de asemenea cauza sa. Astfel, urechea este făcută pentru a auzi. Fără auz ar fi cu neputință să explicăm anatomia subtilă pe care o prezintă. Auzul este, așadar, într-un anumit fel, cauza urechii, dar nu cauza

eficientă, ceea ce nu ar avea niciun sens. Auzul este **cauza finală** a urechii.

Ordinea pe care o prezintă natura este de așa natură încât cuvântul **„pentru"** are un sens explicativ cel puțin la fel de limpede, de necesar și de riguros ca termenul **„prin"**. Ar trebui o prejudecată absolută pentru a nega cauzele finale. Aceasta ar însemna să spunem că totul în natură este efectul hazardului. Dar ce înseamnă această expresie: **„hazardul"**? Dacă acest cuvânt are un sens, el desemnează un efect produs prin intersectarea, într-un anumit punct al spațiului și timpului, a două serii de cauze. Dacă, săpând un mormânt, groparul găsește o comoară, acesta este un efect al hazardului, în sensul că există două serii de cauze independente: prima serie: avarul își ascunde comoara pentru a scăpa de hoți; hotărăște să o pună într-un anumit loc care i se pare potrivit; moare fără să-și fi dezvăluit taina. A doua serie: acel loc este ales pentru amenajarea unui cimitir; un om moare; se sapă o groapă și așa mai departe. Aceste două serii se întâlnesc din întâmplare, dar, considerate separat, ele prezintă fiecare fapte care nu provin nicidecum din hazard. Avarul și-a ascuns comoara **pentru** a scăpa de hoți; mormântul a fost săpat **pentru** a îngropa un mort și așa mai departe.

La fel se întâmplă și în natură. Două serii de cauze se pot întâlni și pot produce astfel un efect fortuit; dar dacă desemnăm acest efect prin cuvântul „hazard", aceasta se datorează tocmai faptului că seriile în chestiune nu sunt fortuite atunci când sunt considerate în ele însele. Aceasta înseamnă că **hazardul presupune necesitatea** și, prin urmare, nu poate explica ceea ce presupune, adică mersul obișnuit și regulat al cauzalității naturale. Efectele cauzelor naturale nu posedă niciunul dintre caracterele „hazardului". Ele se produc în mod regulat,

adică întotdeauna sau cel puțin aproape întotdeauna, în mod obișnuit: ele ascultă de o lege. Deoarece aceleași cauze produc aceleași efecte, există în natură o constanță remarcabilă, iar această constanță produce o ordine, o armonie care tinde către binele ființelor; astfel, organismele sunt alcătuite pentru a asigura conservarea și perpetuarea vieții. Există aici minuni ale căror exemple sunt ușor de găsit și care ne arată ființe lipsite de rațiune, ba chiar lipsite de sensibilitate, lucrând în vederea unor scopuri uneori foarte complexe, pentru un rezultat pe care îl ignoră. Totul se petrece ca și cum natura ar avea o intenție: **ea este guvernată de cauzele finale**.

Dar principiul finalității nu este numai o lege a naturii; este și **o lege a ființei**. Cauza eficientă, singură, nu explică totul și este cu neputință ca ea să fie suficientă pentru a explica totul. Într-adevăr, principiul rațiunii de a fi cere ca o cauză eficientă să aibă o rațiune a acțiunii sale și a determinării acțiunii sale. Niciun agent nu produce orice lucru la întâmplare; efectul agenților naturali este întotdeauna determinat. De ce această determinare? Ea presupune cauza finală. **„Concepem ca necesar ca pricina să cuprindă, împreună cu rațiunea începutului, și rațiunea scopului către care tinde direcția."** (Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France*). Aceasta înseamnă că orice agent lucrează în vederea unui scop, că orice tendință merge către un anumit bine determinat și că, fără acesta, tinzând către orice lucru și producând orice acțiune, agentul nu ar lucra în realitate. Căci, dacă nu ar fi determinat să meargă mai curând la dreapta decât la stânga, nu ar putea decât să rămână nemișcat. A spune că agentul este determinat către un anumit efect sau a spune că este ordonat către el înseamnă același lucru. De aceea spunem că **orice putere este ordonată către actul său**. Această **„ordonare"** este cauza finală.

Am ținut să precizăm sensul exact al principiului finalității, deoarece despre acest principiu se formează adesea idei foarte greșite, iar rigoarea argumentului care se sprijină pe el este prin aceasta diminuată. **„Ființele lipsite de cunoaștere",** spune Sfântul Toma, **„nu pot tinde către un scop decât dacă sunt îndreptate de o ființă cunoscătoare și inteligentă, precum săgeata de arcaș. Există, așadar, o Ființă inteligentă prin care toate lucrurile naturale sunt ordonate către scopul lor, iar această Ființă este Dumnezeu."** Într-adevăr, un mijloc nu poate fi ordonat către un scop decât printr-o inteligență. Scopul însuși nu poate determina în agent tendința și mijloacele, deoarece el nu este încă decât o posibilitate și încă nu există. Trebuie ca el să existe ca obiect cunoscut într-o inteligență, singura capabilă să perceapă raportul mijloacelor cu scopurile. Trebuie, așadar, să existe **o Inteligență ordonatoare a naturii**. Dacă, în câmpul experienței noastre, numai omul este inteligent, inteligența este totuși răspândită pretutindeni sau, mai exact, pretutindeni există pecetea, efectul propriu al unei Inteligențe ordonatoare, cu mult mai puternice decât a noastră, deoarece Ea atinge însăși temelia, principiul activităților ale căror anumite manifestări noi nu putem decât să le folosim.

X. — CONCLUZIE ASUPRA VALORII DEMONSTRATIVE A CĂILOR ȘI ASUPRA

DESĂVÂRȘIRII PE CARE ELE O ADUC IDEII DE DUMNEZEU

Acestea sunt cele cinci căi prezentate de Sfântul Toma, iar fiecare dintre ele, luată separat, constituie deja un mijloc suficient pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, adică a unei Ființe supreme, creatoare, conservatoare și ordonatoare a unei lumi de care este perfect distinctă. Dar, reunind cele cinci căi și întrebuințându-le pe toate împreună, se face încă mai mult: se determină, cu privire la natura lui Dumnezeu, adevăruri pe care ideea comună de la care pornise demonstrația noastră nu ni le furniza cu siguranță.

Fiecare dintre căi are o valoare demonstrativă incontestabilă, deoarece toate se sprijină pe un principiu prim al inteligenței, **principiul cauzalității**. Am arătat aceasta: Dumnezeu trebuie dovedit prin efectele Sale create, a căror cauză eficientă, exemplară și finală este El. Primele trei căi Îl dovedesc pe Dumnezeu numai ca **Cauză eficientă**; cea de-a patra, ca **Cauză exemplară și eficientă**; cea de-a cincea, ca **Cauză eficientă și finală**. Într-adevăr, primul Ordonator trebuie să fie și ultimul scop, căci dacă ar ordona ființele către altceva decât către Sine, ar depinde, în acest act ordonator, de ceea către care le-ar ordona.

În ceea ce privește primele trei căi, ele se deosebesc prin faptul că a treia consideră efectul cauzei eficiente — ființa contingentă —, în timp ce a doua consideră cauza eficientă în însăși exercitarea ei, întrucât este activă, iar cea dintâi consideră aspectul pasiv al exercitării cauzei eficiente — **„devenirea”**. Dar spunem că cele cinci căi aduc o

desăvârșire chiar ideii de Dumnezeu și că reunirea lor, desăvârșind demonstrația existenței Sale, începe totodată studiul naturii Sale.

Într-adevăr, prima cale ne conduce la **Primul Motor imobil**, în Care nu există nicio pasivitate, deoarece actul Său nu-L modifică în El Însuși și nu presupune nicidecum ca El să fie modificat. **Act Pur, imuabil**, acest prim Principiu este, așadar, perfect independent. Prin urmare, El este identic cu **Prima Cauză** despre care ne vorbește al doilea argument și care, fiind necauzată, posedă o existență veșnică și esențială, existență necesară demonstrată prin al treilea argument. La drept vorbind, această Ființă necesară nu participă la existență. **Ea este Existența însăși, neparticipată**, după cum se arată prin cea de-a patra cale. Esența Sa este, așadar, Existența, în același timp cu Adevărul Prim, Binele Prim și Frumosul Prim. Ea este perfect simplă, este **Unitatea supremă** și, totuși, posedă fără limite, în stare desăvârșită sau infinită, toate perfecțiunile. În sfârșit, este în mod suveran inteligentă, fiind Creatorul și Ordonatorul tuturor naturilor, principiul oricărei activități ordonate către un scop și scopul ultim al tuturor acestor activități create. Această Ființă supremă posedă, așadar, toate caracterele opuse acelora ale lumii experienței, deși această lume o postulează drept Prim Principiu. **Ea este perfect distinctă de natură, iar panteismul apare ca o absurditate.**

Ideea noastră despre Dumnezeu, după studiul celor cinci căi, este, așadar, în mod deosebit îmbogățită și precizată. Totuși, multe puncte mai trebuie lămurite cu privire la această natură dumnezeiască, ce va rămâne întotdeauna un mister pentru spiritele noastre mărginite. Niciodată, prin singurele noastre lumini naturale, nu-L vom putea cunoaște pe Dumnezeu așa cum este. Cu atât mai puțin Îl vom putea vreodată cuprinde.

Dar atributele metafizice pe care tocmai le-am enumerat ca aparținându-I în mod propriu oferă o semnificație cu mult mai limpede, mai bogată și mai profundă acelora care le-au studiat și meditat îndelung decât acelora care aud vorbindu-se despre ele pentru întâia oară. Mai mult, metafizicianul ajunge să perceapă care sunt, dintre aceste atribute ce se deduc unele din altele, cele mai fundamentale, acelea care cuprind în comprehensiunea lor tot ceea ce poate fi spus despre Dumnezeu. Filosoful nu posedă astfel Esența dumnezeiască în ea însăși, dar se apropie de ea atunci când determină ceea ce o constituie în mod formal.

Atunci când vorbim despre atributele dumnezeiești, este bine să ne amintim care este metoda întrebuințată pretutindeni și adesea subînțeleasă. **Îl cunoaștem pe Dumnezeu prin efectele Sale**: acesta este principiul. Dar Dumnezeu nu seamănă decât de departe cu efectele Sale; El este cauza lor echivocă, adică de o altă esență decât ele. Este chiar infinit de îndepărtat de ele, deși acestea nu există decât în măsura în care Îi seamănă în ceva.

Prin urmare, două metode complementare vor fi întotdeauna întrebuințate în studiul lui Dumnezeu. Una, **metoda negației**, constă în a nega despre Dumnezeu tot ceea ce, în creatură, comportă imperfecțiune; iar deoarece tot ceea ce este creat, ca atare, comportă imperfecțiune, vom nega despre Dumnezeu întregul mod creat de a fi. Această metodă a negației poate merge foarte departe, căci nu există nimic, în tot ceea ce inteligența noastră mărginită poate concepe potrivit modului ei propriu, care să fie cu totul vrednic de a fi afirmat despre Dumnezeu.

Să nu se creadă că această metodă negativă ajunge la a nu cunoaște nimic: a ști ceea ce un lucru nu este constituie o cunoaștere pozitivă, iar această cunoaștere prin negație contribuie mai mult decât oricare alta la a ne da o idee înaltă și măreață despre Dumnezeire. Trebuie însă să întrebuințăm în același timp și **metoda eminenței**, prin care atribuim lui Dumnezeu, ridicându-le la absolut, toate perfecțiunile a căror existență o constatăm în creaturi și care, prin sine, nu comportă imperfecțiune.

În această atribuire trebuie să ne amintim întotdeauna că noțiunea astfel întrebuințată este în mod necesar **analogică**. Am văzut în ontologie ce trebuie înțeles prin aceasta și am insistat asupra întrebuințării prin analogie a noțiunii de ființă. Dacă astfel stau lucrurile cu cea mai universală dintre noțiuni, cu atât mai mult vom afirma aceasta despre cele mai puțin universale, precum inteligența, libertatea, iubirea. Aceste noțiuni se aplică în mod propriu lui Dumnezeu și creaturilor, dar nu se aplică totuși în același mod.

Trebuie, de asemenea, să ne amintim că termenul **„perfecțiune"** este luat aici într-un sens metafizic, iar nu moral. Este vorba despre o actualitate care, prin sine, nu comportă în mod necesar o potențialitate corespunzătoare.

CAPITOLUL XXX
NATURA LUI DUMNEZEU

I. — SIMPLITATEA LUI DUMNEZEU

Dacă problema naturii dumnezeiești trebuie să rămână insolubilă, dacă ea este cea mai dificilă dintre toate pentru spiritul nostru, aceasta nu se datorează faptului că această natură ar fi în sine complexă. Dimpotrivă, ceea ce, în Dumnezeire, orbește inteligența noastră și o ține neputincioasă este **simplitatea Sa desăvârșită**.

Simplitatea dumnezeiască trebuie să excludă orice fel de compunere. Rațiunea este ușor de înțeles: cine spune compus spune părți. Or, a prezenta părți este în mod vădit o imperfecțiune, căci părțile se desăvârșesc unele prin altele și desăvârșesc întregul. Fie că luăm în considerare o anumită parte, fie întregul, avem în față o ființă limitată sau potențială, o ființă care are nevoie de altceva decât de sine. Un întreg este alcătuit din părți imperfecte ca atare; iar ceea ce este constituit din imperfect este în mod necesar imperfect el însuși.

Dumnezeu nu poate fi nici parte a unui întreg, nici compus din părți: **El este absolut simplu**.

Totuși, există două feluri posibile de simplitate. Există una care provine, dacă putem spune astfel, din sărăcie și care se află de partea neantului. Punctul matematic, de pildă, nu poate prezenta părți; el exprimă numai întâlnirea unor linii sau planuri; este simplu prin abstracție și nu este decât o abstracție. Se poate vorbi, de asemenea, despre simplitatea materiei prime, potență pură; iar dintre ființele constituite, acelea care nu posedă decât o singură facultate sunt mai simple, în acest sens, decât acelea care prezintă complexitatea vieții.

Dar există o altă simplitate, care provine, dimpotrivă, din **bogăția ființei**. Lumina albă, care cuprinde virtual culorile, este mai strălucitoare și mai simplă decât ele; inteligența, care pătrunde realul mai profund decât simțurile, este una în raport cu diversitatea acestora. Aceste comparații imperfecte pot ajuta spiritul să conceapă că cea mai înaltă perfecțiune poate cuprinde în plinătatea sa simplă mai multă ființă decât multitudinea ființelor imperfecte.

Dar această simplitate infinită nu poate, evident, să fie sesizată de spiritul nostru, deoarece spiritul nostru nu poate forma ideea unei perfecțiuni care să cuprindă în mod eminent toate perfecțiunile posibile și aceasta într-o unitate desăvârșită. Chiar dacă ar recurge la toate comparațiile cele mai sugestive, inteligența care meditează asupra acestei absențe absolute a diviziunii și multiplicității trebuie să mărturisească faptul că niciun concept creat nu poate da seamă de ea. Și trebuie să fie astfel, căci, dacă ar fi altfel, Esența Dumnezeirii ar înceta să fie inaccesibilă, iar infinitul nu ar mai fi infinit.

Unii filosofi, impresionați de acest adevăr, îl interpretează într-un mod excesiv și ajung să spună că Dumnezeu este atât de incognoscibil în simplitatea Sa, încât toate atributele afirmate despre El nu Îi convin cu adevărat. Spunem, de pildă, că Dumnezeu este Adevăr sau că este Iubire; aceștia obiectează că Adevărul infinit și Iubirea infinită sunt două perfecțiuni care, găsindu-se deopotrivă în Dumnezeu, ar introduce în El o multiplicitate incompatibilă cu simplitatea Sa infinită.

Se vede ce ar rezulta de aici: nici Revelația nu ne-ar putea învăța nimic despre Dumnezeire, nici teologia nu ar mai fi posibilă, nici metafizica nu ar ajunge la altceva decât la o țesătură de contradicții, nici contemplația parțială a călătorilor acestui pământ nu ar avea alt obiect decât o pură negare a tuturor lucrurilor, în care nici inteligența, nici iubirea nu ar găsi ceva de care să se atașeze.

II. — DUMNEZEU POSEDĂ ÎN MOD FORMAL TOATE PERFECȚIUNILE

Abisul, dimpotrivă, este un ocean de abundență și fecunditate atât de mare, încât nu exclude nici măcar o anumită cognoscibilitate pentru spiritul finit al omului. Am spus-o: toate perfecțiunile a căror noțiune nu implică o imperfecțiune — adică o potențialitate și o limită — pot și trebuie să fie atribuite lui Dumnezeu. Dumnezeu, în simplitatea Sa, posedă toate perfecțiunile și le posedă fără limite, pe toate și pe fiecare

în parte la infinit. Dacă vreo perfecțiune I-ar lipsi în vreun grad, El ar fi, prin însuși acest fapt, limitat.

Sfântul Toma dă două rațiuni pentru această **omni-perfecțiune** a lui Dumnezeu (S. Th., I, q. 4, a. 2). Cea dintâi este aceasta: tot ceea ce există ca perfecțiune în efect trebuie să se găsească într-un mod mai desăvârșit și mai eminent în cauza eficientă. Or, Dumnezeu este cauza tuturor ființelor; prin urmare, acestea nu pot poseda nicio perfecțiune care să nu se găsească într-un anumit mod în Principiul lor înainte de a se afla în ele însele.

A doua rațiune este foarte importantă și vom reveni asupra ei: **Dumnezeu este Ființa însăși subzistentă prin sine**. El trebuie, așadar, să posede toată perfecțiunea ființei, la care se raportează toate perfecțiunile parțiale pe care ființele le pot poseda potrivit modului lor propriu.

Totuși, nu toate perfecțiunile concepute aparțin lui Dumnezeu în același mod. Teologii deosebesc, în această privință, două feluri de perfecțiuni. **Perfecțiunea simplă**, în conceptul ei formal, adică în ceea ce o constituie în mod propriu și face ca ea să fie ceea ce este, nu cuprinde nicio imperfecțiune. Astfel sunt gândirea sau iubirea.

Perfecțiunea mixtă cuprinde o imperfecțiune în conceptul său formal: astfel, a raționa sau a simți implică o imperfecțiune în actul de cunoaștere. Perfecțiunile mixte nu se pot găsi în mod propriu în Dumnezeu, Care nu cuprinde nimic imperfect, căci dacă am înlătura din aceste perfecțiuni ceea ce le micșorează, conceptul lor formal ar fi prin aceasta însuși distrus. Aceste perfecțiuni nu se găsesc în Dumnezeu decât **virtual și eminent**, adică nu potrivit aspectului lor

formal, ci în ceva mai desăvârșit, a cărui virtualitate le cuprinde și le depășește.

Perfecțiunile simple, dimpotrivă, se găsesc în Dumnezeu **în mod formal**, potrivit conceptului lor propriu, și acest lucru nu poate fi afirmat cu prea multă tărie împotriva agnosticilor. Dar există aici un mister, căci dacă ele se află în Dumnezeu în mod formal, iar nu numai virtual, ele se află în El **formal și eminent**, adică într-un alt mod decât modul imperfect potrivit căruia există în lume.

III. — MISTERUL PERFECȚIUNILOR DUMNEZEIEȘTI

Acest **„în mod formal și eminent"** al teologilor tomiști este o expresie în același timp foarte precisă și foarte tainică.

Foarte precisă, după cum tocmai am văzut: unitatea, inteligența, bunătatea, înțelepciunea, dreptatea, milostivirea se află în Dumnezeu **în mod formal**, adică fără ca propriul lor concept, ceea ce face ca ele să fie ceea ce sunt, să fie distrus prin atribuirea lor Dumnezeirii.

Dar foarte tainică, deoarece, dacă ele nu se află în Dumnezeu decât după un mod eminent, un mod dumnezeiesc, iar nu creat, infinit, iar nu limitat, cum își păstrează ele formalitatea sub acest mod inefabil?

Ideea acestor perfecțiuni o scoatem din experiența noastră despre creaturi; cum poate ea fi îndeajuns de cuprinzătoare, îndeajuns de vastă, pentru a se aplica în mod adevărat Celui necuprins?

În sfârșit, să observăm: aceste perfecțiuni sunt diverse și multiple, uneori chiar aparent opuse. Cum se cuprind toate, fără să-și piardă formalitatea, în eminența Dumnezeirii unice și simple?

Într-adevăr, în Dumnezeu nu există nicio multiplicitate și, prin urmare, între aceste perfecțiuni diferite ale Dumnezeirii, între aceste atribute dumnezeiești, nu există nicio distincție reală anterioară considerației spiritului nostru. Avem, așadar, perfecțiuni formale ale căror formalități se identifică fără a se distruge în rațiunea formală a Dumnezeirii. Ele rămân ceea ce sunt; în sens propriu spunem că Dumnezeu este înțelept și că este bun; acestea nu sunt simple metafore. Totuși, în Dumnezeu, înțelepciunea și bunătatea nu sunt distincte: una și cealaltă se identifică cu Esența Sa infinită.

Acest mister se luminează întrucâtva dacă se consideră cu grijă caracterul analogic al noțiunilor metafizice care desemnează perfecțiunile absolute — perfecțiunile simple — sau, cum se mai spune, caracterul analogic al numelor dumnezeiești.

Agnosticii, atunci când declară că Dumnezeu este incognoscibil și că niciun atribut nu-I convine cu adevărat, concep noțiunile de ființă, bunătate, inteligență ca fiind înzestrate cu o unitate absolută, ca fiind univoce. Dacă ar fi astfel, aceste noțiuni s-ar aplica în același mod lui Dumnezeu și creaturilor; ele ar fi, așadar, distincte unele de altele în Dumnezeu, ceea ce ar distruge simplitatea dumnezeiască.

Noi afirmăm, dimpotrivă, că aceste perfecțiuni sunt **analoge** și că aceeași perfecțiune analogă nu repugnă faptului de a exista formal în doi analogi infinit de diferiți unul de altul prin modul sau felul lor de a fi. Aceste perfecțiuni, neimplicând nicio imperfecțiune, nu repugnă nici faptului de a exista potrivit unui mod infinit, suveran de desăvârșit.

Acest mod infinit este acela care ne scapă, iar aceasta nu are nimic surprinzător. Este suficient ca el să nu apară contradictoriu cu perfecțiunea considerată. Și nu este contradictoriu, deoarece noțiunile analoge — ființa, de pildă — cuprind actualmente, deși implicit, modalitățile care le diferențiază într-un mod intrinsec.

Noțiunea de ființă nu are o unitate absolută asemenea unei noțiuni univoce; ea nu face abstracție în mod desăvârșit de diferitele moduri de a fi; dimpotrivă, le conotează în mod confuz. La fel stau lucrurile cu inteligența, voința, acțiunea, știința, iubirea, libertatea și celelalte.

Astfel, inteligența va exista formal în Dumnezeu și în om, dar potrivit unor moduri infinit diferite. Or, modul eminent care convine în Dumnezeu diferitelor perfecțiuni absolute le îngăduie să se identifice formal în Dumnezeire fără a se distruge.

Putem constata aceasta într-un anumit fel, deoarece, în măsura în care aceste perfecțiuni sunt purificate de orice imperfecțiune, ele tind să se identifice între ele într-o noțiune superioară, fiecare potrivit propriilor sale exigențe. În stare pură, ele constituie în mod necesar o singură perfecțiune infinită, inaccesibilă slăbiciunii spiritului nostru.

Dacă studiem ființa, viața, inteligența, voirea, vom constata că fiecare dintre aceste perfecțiuni, dacă înlăturăm din ea orice urmă de

potențialitate, trebuie în cele din urmă să se identifice cu **Actul Pur**, care este realmente și desăvârșit viață, gândire, iubire, deși nu este decât Esența Sa infinit de simplă.

Aceasta revine la a spune împreună cu Sfântul Toma: pluralitatea noțiunilor pe care ni le formăm despre Dumnezeu provine atât din slăbiciunea spiritului nostru, care nu poate cuprinde simplitatea Dumnezeirii, cât și din suverana perfecțiune a lui Dumnezeu, Care cuprinde în mod eminent toate perfecțiunile absolute.

IV. — CONSTITUTIVUL FORMAL AL NATURII DUMNEZEIEȘTI

Dacă Dumnezeu este Ființă, Viață, Gândire, Iubire, urmează că fiecare dintre aceste nume poate sluji în tot adevărul la desemnarea Lui. Astfel, Domnul a putut spune: **„Eu sunt Adevărul și Viața"**, iar Sfântul Ioan: **„Dumnezeu este Iubire"**, în timp ce Iahve îi afirma de preferință lui Moise: **„Eu sunt Cel ce sunt"**, adică Ființa.

Toate aceste nume exprimă Esența dumnezeiască atât cât poate ea fi exprimată, deoarece în sine rămâne nepătrunsă.

Vorbind despre **constitutivul formal**, înțelegem numai să cercetăm perfecțiunea care, potrivit modului nostru imperfect de a cunoaște, va fi principiul distincției dintre Dumnezeu și lume și al deducerii

atributelor dumnezeiești. Punctul nostru de vedere poate fi numit logic; el va îngădui totuși o aprofundare reală.

Potrivit opiniei comune a tomiștilor, Dumnezeu este înainte de toate **Ființa însăși**. Sfântul Toma, după ce a dovedit că Dumnezeu nu poate fi corporal, adică primit într-o materie, adaugă că Dumnezeu nu poate fi nici primit într-o esență. Aceasta înseamnă că El este **Existența însăși subzistentă**, Ființa în sensul deplin al cuvântului, Act Pur, fără niciun amestec de potențialitate.

Am văzut, vorbind despre simplitatea dumnezeiască, faptul că Dumnezeu exclude orice compunere din părți fizice; El exclude, așadar, orice corporalitate. Dar exclude și orice compunere din părți metafizice; prin urmare, exclude orice distincție reală între esență și existență.

Spunând aceasta, intenția noastră nu este pur negativă, căci a spune că în Dumnezeu Esența și Existența se identifică, deoarece El nu are o esență potențială care să primească actul de a fi, a spune că este Act Pur, înseamnă a spune că este **Existență pură, Ființa însăși subzistentă**.

Concepem simplitatea dumnezeiască într-un mod negativ, dar ea este ceva eminamente pozitiv: înseamnă că Dumnezeu este Ființa subzistentă fără micșorare, fără amestec de neființă.

Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu ar fi identic cu ideea noastră de ființă. Ideea pe care ne-o formăm despre ființă, deoarece provine din experiența noastră despre ființe imperfecte, comportă în mod necesar elemente de imperfecțiune metafizică de care Dumnezeu este lipsit;

totuși, deoarece această idee este analogă, ea se aplică în mod adevărat lui Dumnezeu.

Mai mult, spunând că Dumnezeu este **Ființa pură**, desemnăm cu adevărat constitutivul formal al naturii dumnezeiești. Prin aceasta excludem, într-adevăr, orice limită a ființei și includem orice perfecțiune.

Excludem orice limită a ființei, deoarece ființa nu poate fi limitată decât pentru că este primită, participată de vreo natură inferioară. **Ființa neparticipată** subzistă prin sine; este fără cauză, necesară și veșnică.

Includem orice perfecțiune, deoarece, potrivit modului nostru de a concepe, orice perfecțiune este într-un anumit fel o determinare a ființei, o bogăție a ființei. Dacă Ființa este în plinătatea sa, fără limită, fără hotar, fără umbră, ea posedă în mod vădit, prin aceasta însăși, toate perfecțiunile.

Or, faptul că Dumnezeu este Ființa pură subzistentă este o consecință directă a căilor care conduc la afirmarea existenței Sale; am făcut deja aluzie la acest punct.

Aristotel, dovedind numai existența Motorului imobil, avea dreptul să afirme că acesta este **Act Pur**, fără amestec de potență. Prin aceasta excludea din el orice devenire; dar dacă se consideră că esența, care restrânge ființa la cutare natură, este ea însăși potențială, trebuie să se conchidă că Esența sau Natura dumnezeiască, fiind dimpotrivă în întregime act, este identică cu Existența, cu Ființa însăși subzistentă.

La fel stau lucrurile dacă urmăm celelalte patru căi. Prima Cauză, fiind fără cauză, nu a primit existența; ea este, așadar, Existența însăși.

Această proprietate a Esenței dumnezeiești de a fi fără cauză, de a fi prin sine — **de la sine** (*a se*) — este exprimată prin termenul important de **aseitate**. Aseitatea este cu totul proprie numai lui Dumnezeu, căci ea nu convine în mod evident decât Ființei neprimite și subzistente.

Primul Necesar, neprimindu-și necesitatea de la niciun altul, posedă Existența prin natură: aceasta înseamnă că este Existența însăși. Ființa supremă și desăvârșită, fără amestec de imperfecțiune, este Ființa în stare pură, **Ființa prin esență**.

În sfârșit, prima Inteligență ordonatoare, principiu al oricărui adevăr, nu poate fi distinctă de obiectul său adecvat, Ființa însăși.

V. — ATRIBUTELE DUMNEZEIEȘTI. — UNITATEA

Se numesc **atribute dumnezeiești** perfecțiunile care se deduc din Esența dumnezeiască, în măsura în care o cunoaștem. Acestea sunt perfecțiuni simple, care există în mod necesar și formal în Dumnezeu.

Se pot deosebi, împreună cu Sfântul Toma, atributele referitoare la însăși Ființa lui Dumnezeu și atributele referitoare la operațiile Sale.

În ceea ce privește însăși Ființa lui Dumnezeu, putem vorbi despre simplitatea și unitatea Sa, despre adevărul Său, bunătatea Sa, perfecțiunea Sa, imuabilitatea Sa, infinitatea Sa, imensitatea Sa, ubicuitatea Sa, veșnicia Sa și, în sfârșit, despre invizibilitatea Sa pentru orice privire din ordinea naturală.

Am vorbit deja despre simplitatea și, prin urmare, despre unitatea dumnezeiască. Să amintim numai aici că, orice ființă fiind una în măsura în care este, Ființa este în mod necesar Unul, fiind nu numai nedivizată, ci absolut indivizibilă, deoarece nu comportă, după cum am văzut, nici părți fizice, nici părți metafizice.

Dumnezeu, fiind unul, este **unic**, adică nu pot exista mai mulți dumnezei. Pentru aceasta ar trebui, într-adevăr, ca fiecare să posede, pe lângă dumnezeire, o existență particulară. Dumnezeu nu ar mai fi atunci Ființa pură și simplă, ci o ființă particulară, compusă și limitată.

VI. — ADEVĂRUL LUI DUMNEZEU

Dumnezeu este Adevăr, Inteligență, Adevărul Prim și Inteligența Primă, atât de mult încât numeroși autori fac din acest atribut caracteristica Sa esențială. Pentru a înțelege aceasta, trebuie să spunem împreună cu Sfântul Toma că **„adevărul se găsește în inteligență întrucât aceasta aprehendează realitatea așa cum este, iar în realitate întrucât aceasta are o ființă conformă inteligenței. Or, aceasta se realizează în chip suveran în Dumnezeu, căci nu**

numai că Ființa Sa este conformă Inteligenței Sale, ci El este însăși Inteligența Sa. Mai mult, Inteligența Sa este măsura și cauza oricărei alte ființe și a oricărui alt intelect, iar El Însuși este Ființa Sa și Inteligența Sa. Urmează de aici că nu numai că există în El adevăr, ci că El este însuși Adevărul, suveran și prim." (S. Th., I, q. 16, a. 5).

Diferitele perfecțiuni dumnezeiești fiind în Dumnezeu unul și același lucru, noțiunea de adevăr — conformitatea lucrului și a intelectului — se realizează în chip desăvârșit în El, deoarece în El subiectul gânditor și obiectul gândit constituie o singură Gândire actualmente subzistentă. Pentru ca să existe gândire în act, este întotdeauna necesar, de altfel, ca inteligența și obiectul ei să fie **„una" în act**.

La ființele create, această unitate nu se realizează decât sub un anumit raport: subiectul și obiectul rămân distincte în natura lucrurilor; iar când ființa se cunoaște pe sine însăși, o face printr-o inteligență care nu este în ea decât o facultate, iar nu întreaga ei ființă. Dar în Dumnezeu nu există facultăți, căci nu există distincție între substanță și accident: nimic în El nu este potențial.

Pentru a arăta că Dumnezeu este **Adevărul subzistent**, este suficient, așadar, să arătăm că El este inteligent și că nu are alt obiect al gândirii decât propria Sa Esență. Că Dumnezeu este inteligent se deduce din cea de-a cincea cale, căci cauza oricărei adaptări a mijloacelor la scopuri și a puterilor la obiectele lor este în mod necesar inteligentă. Aceasta se poate deduce și din imaterialitatea absolută a lui Dumnezeu, deoarece materia, care prin natura ei este potențială, constituie singurul obstacol în calea transparenței spirituale a ființei.

Or, Dumnezeu nu poate avea alt obiect al gândirii decât pe Sine Însuși. Orice alt obiect, într-adevăr, dacă ar lucra asupra Lui, L-ar face pasiv sub vreun raport și I-ar micșora într-atât independența absolută. După cum vom vedea, Dumnezeu cunoaște toate ființele, dar numai în Sine, în Gândirea Sa, care întemeiază posibilitatea lor, și în Voința Sa liberă, care le creează.

Dumnezeu Se cunoaște, așadar, pe Sine Însuși printr-o cunoaștere întotdeauna actuală și desăvârșită, care nu implică nicio dualitate de subiect și obiect. El este Ființa, El este Gândirea; El este, așadar, **Adevărul infinit**.

VII. — BUNĂTATEA SAU PERFECȚIUNEA LUI DUMNEZEU

După cum adevărul se identifică cu ființa, tot astfel se identifică și binele sau bunătatea. Dumnezeu este, așadar, **Binele suprem, Bunătatea însăși**.

Binele este ființa întrucât este dezirabilă și vrednică de iubire, iar ființa este astfel în virtutea actualității sau perfecțiunii sale. Un lucru poate fi bun prin însăși ființa sa, prin calitățile sale naturale sau dobândite ori prin perfecțiunea sa ultimă, pe care o realizează atunci când își atinge scopul. Ființa sa, calitățile sale, scopul atins sunt, într-adevăr, actualități care îl completează sub raporturi diferite.

Or, Dumnezeu, Care este în întregime Act, este bun în mod necesar prin însăși Ființa Sa, care este Perfecțiunea infinită și care nu se distinge în niciun fel de atributele Sale. El posedă toate perfecțiunile, deoarece Ființa subzistentă le cuprinde pe toate și fiecare perfecțiune sau actualitate nu este decât un aspect al bogăției entitative.

Fiind Act, Cauză a oricărui act, nu-I lipsește nimic din ceea ce poate sluji drept scop voinței sau dorinței, fie că posedă acel lucru în mod formal, fie prin supraeminență. El este, așadar, în mod necesar propriul Său scop, atins întotdeauna fără lipsă, și nu poate să nu fie scopul ultim al oricărei ființe create.

De aceea, orice creatură este înclinată în mod natural să-L iubească pe Dumnezeu mai mult decât pe sine însăși, potrivit modului său propriu. Liberul arbitru poate contraria această înclinație fundamentală, dar nu o poate distruge cu totul, deoarece ea este constitutivă ființei.

Platon și Sfântul Augustin fac din bine constitutivul formal al naturii dumnezeiești. Ființa este însă logic anterioară binelui, fiind o idee mai simplă, deoarece ideea binelui adaugă ideii de ființă noțiunea de apetibilitate. Totuși, în ordinea cauzalității, binele are întâietatea, deoarece comandă cauza finală, care este prima dintre cauze.

De aceea, în raport cu ființele cauzate, Dumnezeu este mai întâi **Binele suprem**, ceea ce îi dă dreptate Sfântului Augustin, în măsura în care teologia sa este concepută în raport cu omul și cu mântuirea lui. Din acest punct de vedere, Dumnezeu este caracterizat mai întâi prin Bunătatea Sa infinită, datorită căreia este scopul nostru ultim.

Ocean al perfecțiunilor vrednice de dorit, Dumnezeu este un Bine, **singurul Bine propriu-zis inepuizabil**.

VIII. — INFINITATEA LUI DUMNEZEU

Atunci când vorbim despre simplitatea sau unitatea lui Dumnezeu, despre adevărul și bunătatea Sa, ne exprimăm într-un mod pozitiv, deoarece Îi atribuim transcendentalele însele, în stare pură, după cum Îi atribuim Ființa absolută. Dar există atribute dumnezeiești care se exprimă într-un mod negativ, deși ceea ce desemnează ele este o realitate eminamente pozitivă: astfel sunt infinitatea, imensitatea sau ubicuitatea, veșnicia, imuabilitatea, invizibilitatea.

Cei mai mulți dintre acești termeni sunt negativi; chiar aceia care nu sunt astfel desemnează o idee pe care o concepem prin negație. Afirmând infinitatea dumnezeiască, nu facem decât să negăm despre Dumnezeu orice limită a ființei.

Infinitatea dumnezeiască nu trebuie confundată cu indefinitatea, care înseamnă nedeterminare. Astfel, materia primă este infinită sau indefinită în sensul că, socotită fără formă, este lipsită de orice determinare pozitivă care ar limita-o definind-o. La fel stau lucrurile cu timpul și spațiul matematicienilor, care nu sunt ființe reale, ci pure abstracții. Ele sunt infinite nu în sensul că nu ar avea nicio limită, ci în sensul că limitele lor, în ordinea care le constituie, nu sunt definite sau determinate, ci pot fi așezate oricât de departe s-ar voi. Ele sunt, de

altfel, determinate sau finite sub alte raporturi, deoarece au o natură, o formă foarte definită, care le limitează la un anumit gen de ființă. Acest fel de infinit sau indefinit se numește **infinit sub un anumit raport** (*infinitum secundum quid*), adică relativ.

Infinitatea lui Dumnezeu, dimpotrivă, este absolută. Pentru a ne forma despre ea o idee justă, trebuie să considerăm, împreună cu Sfântul Toma, că dacă materia, după cum tocmai am văzut, este limitată, adică definită, prin forma care îi înlătură nedeterminarea potențială și o face un lucru în act, forma, într-un sens cu totul diferit, este limitată de materie. Într-adevăr, materia este aceea care restrânge forma la cutare individ, care o circumscrie la cutare punct din timp și spațiu.

Infinitatea dumnezeiască trebuie concepută pornind de la acest punct de vedere, iar nu de la cel precedent. Dacă o formă este pură, nelimitată de materie, ea poate fi numită infinită sub acest raport, deși natura ei rămâne restrânsă. De altfel, orice act finit este limitat de o potență care îi corespunde, precum desăvârșitul de nedesăvârșit. Existența sau actul de a fi este astfel limitată de esență.

Dacă ne amintim că Dumnezeu este **Ființa însăși subzistentă**, fără nicio limită de esență și fără vreo potențialitate oarecare, vom înțelege că El este propriu-zis infinit asemenea unei forme pure sau, mai bine spus, asemenea unui **Act Pur**, fiind lipsit nu numai de materie, ci și de orice restrângere de esență. **Ființa neprimită este în mod necesar infinită.**

Ea este infinită într-un mod actual și pozitiv, deoarece posedă toate perfecțiunile, deoarece este fiecare perfecțiune, în mod absolut și fără

hotare. Acest atribut al infinității explică faptul că se poate spune, într-un sens acceptabil, că Dumnezeu este totul. El este toată Ființa, deoarece Ființa Sa nu are margini, chiar dacă există ființe în afara Lui.

Aceste ființe, deși distincte de Dumnezeu — ele nu sunt Dumnezeu —, sunt imagini sau participații ale Esenței Sale. Nu există, așadar, nimic în ele care să nu fie mai mult în Dumnezeu decât în ele însele, inclusiv temelia lor cea mai intimă. Creația, făcând să apară în afara lui Dumnezeu aspecte limitate ale acestei Esențe dumnezeiești care este Totul, nu adaugă, așadar, nicio ființă Universului sau, mai exact, nimic Ființei, și nici nu-I retrage ceva. Creația aduce o multiplicitate nouă; ea nu poate însă îmbogăți în niciun fel Totul.

IX. — IMENSITATEA SAU UBICUITATEA LUI DUMNEZEU

Nu trebuie să concepem infinitatea dumnezeiască într-un mod spațial sau imaginar. Dumnezeu nu este spațial, deoarece nu este corporal; prin urmare, nu are nimic comun cu spațiul „infinit" al matematicienilor.

Spunând că Dumnezeu este **imens**, că este **pretutindeni** (*ubique*), voim să spunem că este prezent tuturor creaturilor Sale, spirituale sau corporale. Pentru a face aceasta de înțeles, Sfântul Toma observă că orice agent este, într-un anumit fel, acolo unde lucrează, deoarece

acțiunea presupune sau creează o unire cu obiectul său. De altfel, acțiunea este aceea care revelează prezența agentului.

Or, Dumnezeu este Cauza întregii ființe. Pretutindeni, așadar, unde există ființă, oricare ar fi natura ei, Dumnezeu este prezent ca o Cauză intimă, fie a apariției sale, fie a conservării sale.

Spiritele nu sunt niciodată într-un loc în felul corpurilor, care sunt într-un anumit sens închise în el și nu pot fi în același timp în altă parte. Spiritele sunt prezente în orice loc în care lucrează.

Or, acțiunea lui Dumnezeu este pretutindeni, iar această acțiune este Esența Sa, însăși Substanța Sa, deoarece în El nu există niciun accident. De aceea se spune că Dumnezeu este pretutindeni **prin Esența Sa**.

Se mai spune că este pretutindeni **prin Puterea Sa**, în sensul că poate lucra pretutindeni și că nicio ființă nu-I este închisă, și **prin Prezența Sa**, în sensul că vede totul și că absolut nimic nu-I poate fi ascuns.

Dacă nu ar exista nicio creatură și, prin urmare, niciun loc, nu s-ar putea vorbi în sens propriu despre ubicuitatea dumnezeiască, dar s-ar putea vorbi despre **imensitatea lui Dumnezeu**, deoarece El nu ar fi mai puțin capabil să umple prin operația Sa toate locurile posibile.

X. — VEȘNICIA LUI DUMNEZEU

Dumnezeu, fiind Act Pur, nu poate nicidecum să Se schimbe. Într-adevăr, orice mutabilitate presupune o potență capabilă să treacă la act. Or, în Dumnezeu nu există nicio potență și nicio actualitate sau perfecțiune care să trebuiască dobândită, deoarece El este suveran și actualmente desăvârșit. Nicio mișcare nu este, așadar, posibilă în Dumnezeu, iar Viața Sa infinită este cu totul imobilă.

Prin acest caracter, Creatorul se deosebește cu ușurință de creatură, care poate întotdeauna comporta o schimbare și care, mai întâi, a suferit schimbarea trecerii sale la ființă. Imuabilitatea lui Dumnezeu este temelia Veșniciei Sale.

Veșnicia, într-adevăr, se opune în mod radical timpului, deoarece este o durată imobilă, în timp ce timpul este profund legat de mișcare, a cărei măsură este. Timpul presupune o numărare a clipelor potrivit lui înainte și după; o clipă nu ajunge la existența actuală decât pentru a dispărea în trecut.

Pentru ce? Pentru că această succesiune de clipe nu este în realitate decât succesiunea schimbărilor sau mișcărilor creaturilor nestatornice. Mișcările fundamentale ale universului corporal, care sunt acelea ale astrelor, ne îngăduie să măsurăm celelalte schimbări fizice sau psihologice care se produc în noi sau în jurul nostru.

Să presupunem un univers mai puțin supus mutabilității, precum lumea spiritelor pure: durata acestui univers va fi diferită de durata noastră temporală; clipele nu vor mai fi legate de devenirea sensibilă și nu vor mai scăpa atât de deplin contemplației spiritelor.

Modul duratei corespunde modului existenței; durata nu este, de altfel, decât existența însăși considerată sub un anumit aspect:

identitatea ei într-o aceeași substanță. Dumnezeu este Existența desăvârșit identică Sieși, fără părți, imuabilă.

Durata Sa va avea, așadar, un caracter cu totul aparte; va fi atât de imobilă încât nu va comporta nici înainte, nici după; va fi cu totul simultană. În locul unei clipe fugitive, al unui **„acum curgător"** (*nunc fluens*), Dumnezeu posedă un **„acum stabil"** (*nunc stans*).

Întreaga Sa Ființă Îi este întotdeauna prezentă, deoarece nu variază niciodată și, fiind desăvârșit, nu are nicio nevoie să evolueze. De aceea Boethius a definit veșnicia: **„posesiunea desăvârșită și în întregime simultană a unei vieți fără sfârșit."**

Ființa infinită are o durată care nu are sfârșit nici în viitor, nici în trecut; în realitate, ea nu are nici trecut, nici viitor, deoarece nu a început niciodată, fiind imuabilă și necesară. Veșnicia este, așadar, identică cu Existența desăvârșită; după cum Dumnezeu este propria Sa Existență, El este, potrivit Sfântului Toma, propria Sa Veșnicie.

Veșnicia este un privilegiu al Dumnezeirii, căci o creatură nu poate participa la ea decât într-un mod imperfect și impropriu, după cum participă și la imuabilitate.

XI. — INVIZIBILITATEA LUI DUMNEZEU

Afirmând că Dumnezeu este invizibil, nu voim numai să negăm faptul că El ar fi accesibil simțurilor noastre corporale, ceea ce este cu

totul evident, deoarece nu are nimic sensibil. Voim să spunem că Dumnezeu nu poate fi văzut în mod natural de nicio inteligență creată.

Rațiunea este simplă: Esența dumnezeiască este propriu-zis fără limite, iar nicio idee, nicio specie, nicio formă reprezentativă nu poate fi lipsită de limite și nu poate reprezenta cu adevărat Dumnezeirea infinită. Pentru ca o inteligență să-L poată vedea pe Dumnezeu, este, așadar, necesar să nu se folosească de mijlocirea niciunei idei, ci, pusă în contact nemijlocit cu Esența dumnezeiască, să o contemple intuitiv în ea însăși.

O asemenea contemplație nu ar semăna în niciun fel cu cunoașterea rațională pe care o dobândim despre Dumnezeu atunci când, urcând de la efect la cauză, corectăm prin aproximații succesive și întotdeauna îndepărtate concepția noastră inițială despre Prima Cauză. Această cunoaștere naturală, oricât de aprofundată am presupune-o, nu poate fi nicidecum asimilată unei vederi.

Aceasta deoarece obiectul propriu al inteligenței noastre este ființa abstrasă din experiența sensibilă, ființă săracă și limitată. Pentru ca vederea intuitivă a Dumnezeirii să se realizeze, sunt necesare, așadar, atât prezența Ei față de inteligență, cât și transformarea inteligenței înseși.

Dumnezeu este prezent inteligenței omenești precum este prezent tuturor ființelor și este, prin Sine, suveran inteligibil, deoarece este Act Pur. Dar inteligența omenească nu-L poate vedea, deoarece nu este proporționată acestui Obiect suprem: între ea și El există o lipsă totală de proporție.

Numai Inteligența dumnezeiască este proporționată Esenței dumnezeiești și o poate cunoaște în mod natural așa cum este. Totuși, nu este cu neputință ca Dumnezeu să ridice inteligența creată la **vederea beatifică** a Esenței Sale.

Pentru aceasta este suficient să lumineze acest spirit cu o lumină supranaturală, adică dumnezeiască, prin care el să fie întărit până la a participa la intuiția lui Dumnezeu. Acest miracol îndumnezeitor nu este nicidecum absurd, deoarece inteligența omenească are drept obiect adecvat tot ceea ce este inteligibil, deși obiectul său propriu este ființa sesizată în lucrurile sensibile; iar Dumnezeu, Care este Ființa, Se poate face vizibil ei dacă voiește.

Dar chiar intrând în ordinea supranaturală, creatura care devine capabilă să-L contemple pe Dumnezeu așa cum este nu devine capabilă să-L cuprindă, adică să-L cunoască în măsura în care El este cognoscibil. Fiind infinit în act, Dumnezeu este infinit cognoscibil, iar numai Spiritul infinit, Care este în Dumnezeu, poate cerceta adâncurile lui Dumnezeu până într-atât încât să nu-I rămână niciun mister.

XII. — ȘTIINȚĂ, ÎNȚELEPCIUNE, PROVIDENȚĂ

În ceea ce privește operațiile divine, pot fi considerate atributele care se raportează la inteligența, voința și puterea lui Dumnezeu. Am tratat

deja despre inteligența divină care, considerată în toată universalitatea ei, este mai mult decât un atribut: ea constituie Ființa infinită, în mod necesar imaterială și, prin urmare, transparentă sieși. Am văzut că această inteligență fără margini, identică cu obiectul său, era, prin aceasta, însuși Adevărul. Consideram atunci inteligența divină în raport cu însăși Ființa lui Dumnezeu, care este singurul ei obiect propriu și adecvat. Dacă ne așezăm acum în ordinea operației, va trebui să cercetăm, în plus, felul în care Dumnezeu cunoaște celelalte ființe, posibile și existente.

Din acest punct de vedere, se poate spune că principalul atribut al Inteligenței divine este Înțelepciunea. Înțelepciunea desemnează, într-adevăr, virtutea supremă a inteligenței, aceea care îngăduie să se aprecieze și să se judece în chip suveran toate lucrurile. Dacă reflectăm asupra caracterelor ei, vom vedea că, atunci când ne îngăduie să apreciem la justa lor valoare lucrurile particulare care se înfățișează în viața și în conștiința omenească, aceasta se datorează faptului că se sprijină pe contemplarea liniștită a unor principii foarte universale — și adesea foarte ascunse — datorită cărora inteligența posedă întotdeauna un criteriu de judecată. Cunoașterea rațională a cauzelor prime este astfel temelia înțelepciunii omenești sau a filosofiei, iar cunoașterea tainică provenită din experiența lucrurilor dumnezeiești este temelia înțelepciunii supranaturale a sfinților.

În Dumnezeu, înțelepciunea se află la culmea ei, deoarece Dumnezeu nu numai că poate judeca și aprecia toate lucrurile individuale, ci le judecă și le apreciază efectiv într-un chip pururea actual, și aceasta nu la lumina unui principiu sau a altuia, ci la propria Sa lumină. Ființa Sa este singurul criteriu și singura temelie a cunoașterii Sale despre

lucrurile create, întrucât El nu le cunoaște decât în Sine Însuși, într-o singură idee eternă, infinit de cuprinzătoare și luminoasă: esența Sa.

Inteligența divină, am spus, nu poate avea alt obiect decât esența divină cu care se identifică. Dumnezeu nu ar putea avea o idee particulară și fragmentară, care ar fi în El un accident și ar introduce multiplicitatea în sânul Unității absolute. De altfel, de unde I-ar veni o asemenea idee, de vreme ce, nefiind nicidecum pasiv, nicio ființă nu poate acționa asupra Lui? De aceea Aristotel afirmase că Dumnezeu nu Se cunoaște decât pe Sine și nimic altceva. Dar de aici nu urmează, spune Sfântul Toma, că lucrurile finite ar fi necunoscute lui Dumnezeu; căci El Se cunoaște pe Sine Însuși în chip desăvârșit, iar cu cât un principiu este cunoscut mai desăvârșit, cu atât sunt cunoscute mai bine concluziile care decurg din el.

„Or, fiindcă cerul și întreaga natură depind de primul principiu, care este Dumnezeu, este vădit că Dumnezeu, cunoscându-Se pe Sine, cunoaște toate lucrurile" (Sf. Toma, *Comm. in Metaph.*, XII, lect. XI).

Oricât de tainic ne-ar putea părea acest lucru, trebuie, așadar, să afirmăm că Dumnezeu cunoaște în Sine toate ființele în chip desăvârșit, inclusiv cele mai mărunte particularități individuale ale ființelor singulare, inclusiv viitoarele contingente și libere. Dacă ceva s-ar sustrage gândirii divine, ar trebui să afirmăm că Dumnezeu nu este cauza acelui lucru; or, Dumnezeu este cauza întregii ființe. Dumnezeu cuprinde, precum o cauză cuprinde în chip eminent efectul său, tot ceea ce este sau poate fi, și aceasta într-un chip cu totul imaterial și desăvârșit. Aceasta înseamnă că El cunoaște toate esențele, toate ființele, toate evenimentele. Le cunoaște pe toate în același timp, printr-un singur act foarte simplu și imuabil, care este însăși substanța

Sa. Dacă știința este definită drept cunoaștere prin cauze, se poate spune că Dumnezeu, cunoscând toate lucrurile prin cauza primă, posedă știința desăvârșită.

Deși această știință este una, putem distinge, potrivit felului nostru imperfect de a-L cunoaște pe Dumnezeu, **știința simplei inteligențe**, sau cunoașterea divină a posibililor, și **știința viziunii**, sau cunoașterea divină a ceea ce este, a fost sau va fi. **Știința simplei inteligențe** este astfel numită deoarece privește numai inteligența lui Dumnezeu, cu excluderea voinței Sale. Dumnezeu nu are nevoie să lucreze în afară pentru a cunoaște posibilul, căci un posibil nu este altceva decât un aspect al esenței divine, în măsura în care aceasta poate fi imitată de creatură.

Am văzut în ontologie că o esență posibilă era constituită dintr-un ansamblu de însușiri compatibile între ele, ansamblu inteligibil, logic, coerent și capabil să existe, deoarece este conform cu principiul noncontradicției. „Se dă numele de esență", spuneam noi, „oricărei determinări a ideii de ființă care, fiind conformă cu principiul noncontradicției, poate exista și poate fi atinsă de inteligență." Dar ce întemeiază esența posibilă ca atare? Ce face ca ea să fie inteligibilă, dacă nu conformitatea sa cu însuși tipul ființei, care este esența divină?

Numai esența divină există în mod necesar, prin Sine, cu o existență eternă care se identifică cu ea; ea este, așadar, modelul oricărei ființe posibile, iar posibilitatea nu este decât o participare ideală la esența divină. Într-adevăr, nu poate exista ființă decât printr-o imitație fragmentară a Ființei absolute, deoarece tot ceea ce este, este prin analogie cu Ea. Urmează de aici că esențele posibile, nefiind realizate în fapt, nu pot avea alt loc decât inteligența divină, care le gândește

prin însuși faptul că gândește esența divină, temeiul lor, și știe că această esență poate fi imitată în afară în mod indefinit.

Ne este, așadar, relativ ușor să înțelegem că Dumnezeu, cunoscându-Se pe Sine, cunoaște și toți posibilii, întrucât, cunoscându-Și în chip exhaustiv propria esență, știe toate modurile în care ea poate fi imitată în afară în mod indefinit, fără a fi vreodată egalată de vreo creatură, oricât de mare ar fi aceasta. Aceasta este ceea ce teologii numesc **știința simplei inteligențe**.

Cât despre **„știința viziunii"**, ea este legată de existența reală a obiectului său, după cum vederea presupune obiectele văzute. Prin această expresie se desemnează cunoașterea pe care Dumnezeu o are despre creaturile Sale reale, fie ele trecute, prezente sau viitoare. Cum le vede Dumnezeu, de vreme ce nicio creatură nu poate acționa asupra Lui? Sfântul Toma răspunde că **„știința lui Dumnezeu este cauza lucrurilor"**, iar nu lucrurile cauza științei lui Dumnezeu.

Aceasta înseamnă că, nicio creatură neputând exista decât prin decretul divin care o creează și o așază în ființă, Dumnezeu o cunoaște prin însuși acest decret creator. El cunoaște actul voinței Sale libere care hotărăște din veșnicie ca acest posibil să fie realizat la un anumit timp, iar prin aceasta El cunoaște și vede creatura Sa, fără ca aceasta să trebuiască să acționeze asupra Lui. Știința noastră urmează lucrurilor; știința lui Dumnezeu le precede. Această **știință a viziunii**, spre deosebire de **știința simplei inteligențe**, presupune un act liber al voinței divine, care deosebește actualul de posibil și atinge toate amănuntele naturilor singulare și ale activității lor.

Știința viziunii atinge ea deopotrivă evenimentele contingente și pe cele necesare? „Viitoarele libere" sunt oare văzute nemijlocit de Dumnezeu din toată veșnicia? Ni se pare că nu există motiv de ezitare în a afirma aceasta. Într-adevăr, prin știința viziunii, Dumnezeu nu atinge pur și simplu, asemenea unui fizician prin calculele sale, legi generale a căror aplicare se va impune detaliilor ființelor; El vede propriu-zis toate lucrurile individuale și, prin urmare, contingentul precum și necesarul. Ar fi absurd să ne reprezentăm cunoașterea divină asemenea celei a unui matematician căruia viitorul liber îi scapă deoarece știința sa prea mărginită se oprește la mecanismele necesare.

Trebuie spus mai degrabă, împreună cu Sfântul Toma, că un lucru contingent nu este astfel decât considerat în raport cu cauza sa. Aceasta poate, într-adevăr, să-l producă sau să nu-l producă; în raport cu ea, el este nedeterminat. Dar, în sine, ca existând de fapt, contingentul este în chip desăvârșit determinat. Din momentul în care este în act, nu se mai poate vorbi despre nedeterminarea lui. Or, Dumnezeu nu vede evenimentul contingent în cauza sa proximă, unde, prin definiție, el nu este predeterminat; El îl vede ca existând de fapt, prin știința Sa de viziune, care atinge viitorul asemenea trecutului, deoarece este eternă. Cu condiția să avem o idee dreaptă despre eternitate și despre unitatea privirii pe care ea o introduce în știința divină, nu putem să ne îndoim că ceea ce este viitor pentru noi este veșnic prezent pentru Dumnezeu.

Dacă Dumnezeu nu ar cunoaște evenimentul contingent prin știința viziunii, ori l-ar ignora, ceea ce este absurd, ori l-ar cunoaște numai în cauza sa; dar pentru aceasta ar trebui ca el să fie predeterminat în acea cauză și să-i lipsească astfel condițiile de nedeterminare în cauză,

care definesc tocmai contingentul. Dar, se va spune, în orice caz contingentul nu mai este contingent, de vreme ce, prevăzut sau, mai bine zis, văzut de Dumnezeu din toată veșnicia, el se va produce în chip infailibil la timpul său. Aceasta înseamnă a confunda două feluri de necesitate. Evident, în știința divină, contingentele au un fel de necesitate de fapt, deoarece, în loc să fie viitoare, ele sunt prezente; însă această prezență nu le face mai necesare în sens propriu decât le face existența lor actuală atunci când aceasta are loc.

Ajunse la existență, contingentele sunt în chip infailibil, însă rămân contingente în raport cu cauza liberă care le-a produs. Tot astfel rămân contingente în știința divină, deoarece Dumnezeu, Care le vede din veșnicie, le vede din veșnicie ca fiind contingente și le cunoaște în chip desăvârșit ca atare. Aceste principii, bine meditate, apar foarte sigure și foarte evidente; dar dacă această chestiune i-a împărțit pe teologi, aceasta se datorează faptului că acele contingente care sunt pentru noi cele mai interesante și, în același timp, cele mai obscure sunt propriile noastre acte libere.

Or, dacă problema este pusă dintr-un punct de vedere moral, iar nu dintr-un punct de vedere metafizic — așa cum tocmai am făcut —, poate părea surprinzătoare afirmația că Dumnezeu atinge viitoarele noastre acte libere prin știința viziunii. Aceasta, într-adevăr, după cum am spus și spre deosebire de **știința simplei inteligențe**, care privește posibilii, este legată de activitatea creatoare a lui Dumnezeu. Voința Sa este aceea care așază în ființă tot ceea ce El vede ca real; această **știință a viziunii** este cauza lucrurilor.

Este Dumnezeu, așadar, cauza actelor noastre libere? Cu siguranță. Actele noastre libere nu sunt oare ființă? Și ce ființă ar putea apărea

fără acțiunea cauzei prime? Trebuie, așadar, afirmat că Dumnezeu, prin știința Sa de viziune, prin actul etern al inteligenței și voinței Sale creatoare, cunoaște și cauzează actele libere precum și pe cele necesare. Faptele noastre bune, înainte de a fi lucrarea noastră, ne sunt date de sus, iar meritele noastre, pe care Dumnezeu le încununează și le răsplătește, își au obârșia primă într-o predestinare mai generoasă din partea Sa.

Desigur, ne este greu să înțelegem cum poate Dumnezeu să miște astfel cauzele libere la acțiune: El mișcă în mod necesar cauzele necesare și în mod liber cauzele libere; acesta este misterul. Dumnezeu domină de foarte sus modalitățile potrivit cărora se produc actele creaturilor. Fiind infinit, El are o infinitate de mijloace de a crea și de a lucra. El poate crea mașini, iar actul mecanic va fi predeterminat în cauza sa. El poate crea persoane, iar actul lor liber va fi în ele nedeterminat. Dar Dumnezeu, cauza primă și eternă a persoanelor precum și a mașinilor, va fi de asemenea obârșia primă a actelor libere sau contingente, precum și a celor necesare. El mișcă toate ființele într-un chip conform naturii lor.

Ceea ce trebuie înțeles este că libertatea creată, oricât de înaltă am presupune-o și oricare ar fi contingența reală a actelor sale, nu ar putea fi o libertate primă, așa cum este libertatea divină. Aceasta este o libertate infinită și eternă prin care Dumnezeu hotărăște să creeze acest Univers contingent.

În realitate, ceea ce face ca aici să existe o taină și ca această taină să fi condus anumite conștiințe până la scandal și erezie este faptul că **„predestinarea"** ființelor libere în știința eternă a lui Dumnezeu

trebuie afirmată atât despre cei răi, cât și despre cei buni și trebuie să privească păcatele precum și faptele bune.

Ar fi, așadar, Dumnezeu cauza răului? A afirma aceasta ar fi o blasfemie. Că actele noastre bune vin de la primul Principiu înainte de a veni de la noi, că actele noastre meritorii sunt rezultatul bunătății divine lucrând prin voințele noastre libere, aceasta se mai poate concepe. Dar păcatele noastre și pedepsele de orice fel care decurg din ele sunt oare scrise în cer? Și atunci, Dumnezeu, Care le cunoaște din toată veșnicia, cum le îngăduie?

Singura problemă, se vede bine, este problema răului, problemă insolubilă numai prin rațiunea naturală, dar care totuși se luminează întrucâtva atunci când se înțelege că răul, nefiind o ființă, ci o deficiență, o lipsă de ființă, o privațiune în sensul metafizic al cuvântului, nu poate să-L aibă pe Dumnezeu drept cauză.

Răul este deficiența voinței libere limitate și, orice voință creată fiind finită, ea este expusă riscului deficienței prin însuși faptul că are superioritatea de a fi liberă. Rămâne însă faptul că răul, pe care Dumnezeu nu-l cunoaște decât prin binele pe care îl micșorează și îl desfigurează — precum umbra prin lumină —, are cu siguranță rolul său tainic în planul divin; căci Dumnezeu nu l-ar îngădui dacă nu ar avea puterea de a-l folosi și de a-l reduce la un bine superior.

Cel puțin credința ne învață aceasta, fără însă a înlătura întunericul, care nu se risipește decât atunci când sufletul, ridicat până la însuși punctul de vedere al lui Dumnezeu, **„devine îngeresc și ajunge să-i iubească până și pe demoni”** (Angela de Foligno, *Cartea viziunilor*).

Oricum ar fi, este cu siguranță inutil să-i urmăm pe teologii moderni care, în urma lui Molina și pentru a evita dificultățile acestei taine, au susținut existența în Dumnezeu a unei a treia științe, intermediare între **știința simplei inteligențe** și **știința viziunii**, și pe care, din acest motiv, au numit-o **„știința medie"**.

Obiectul ei ar fi viitorul condiționat sau **„futuribilul"**, act liber pe care Dumnezeu l-ar cunoaște în cauza sa liberă. Cu alte cuvinte, Dumnezeu ar vedea în fiecare liber arbitru actele care ar trebui să provină din el în anumite condiții și, potrivit acestora, ar determina condițiile, ar împărți harurile etc.

Din nefericire, este absurd să se pretindă că acte libere pot fi văzute într-o cauză liberă, deoarece ceea ce o deosebește pe aceasta este tocmai faptul că actele sale nu sunt predeterminate în ea. De altfel, unde ar vedea Dumnezeu această cauză liberă care încă nu există, dacă nu în lumea posibililor?

Dar atunci ar trebui admis că, în orice liber arbitru posibil, actele sunt predeterminate potrivit împrejurărilor în care va fi așezat acel liber arbitru. De teama de a face libertatea omenească sclava decretelor divine, se ajunge fie la negarea ei, fie la transformarea ei în sclavă a împrejurărilor. Nu se câștigă nimic și se ajunge la concepții monstruoase din punct de vedere metafizic.

De altfel, nu rațiunile metafizice au făcut succesul molinismului, ci rațiuni pur teologice, morale și, s-ar putea spune, apologetice.

Celui pe care îl scandalizează inegalitatea harurilor divine, molinistul îi răspunde: **„Dumnezeu a văzut în liberul tău arbitru felul în care ai folosi harurile Sale și le-a proporționat acestei întrebuințări**

bune sau rele”, făcând astfel din reacțiile determinate ale unui liber arbitru posibil originea mântuirii.

Tomistul răspunde, dimpotrivă, că harul nu depinde decât de decretul divin, că tot ceea ce este în mine îmi vine de la Dumnezeu în măsura în care are ființă, iar tot răul provine din deficiența liberului nostru arbitru. În ordinea aplicării, molinistul pare, așadar, să dea mai mult omului, iar tomistul mai mult lui Dumnezeu.

Dacă Biserica a refuzat să se pronunțe între cele două sisteme, aceasta se datorează fără îndoială faptului că, în nesfârșita ei îngăduință, ea ține seama de ușurința aparentă cu care molinismul poate liniști neliniștile pe care, de câteva veacuri, un naturalism ambiant, refractar la a se înclina în fața tainei predestinării, le trezește cu prea multă ușurință în inimi.

Această taină, pe care toate cărțile sfinte o afirmă, nu poate însă fi suprimată și este în însăși natura ei să nu se lumineze decât prin viața de rugăciune, în care omul experimentează, în credință, atât neputința liberului său arbitru pentru bine, cât și gratuitatea darurilor lui Dumnezeu.

XIII. — VOINȚĂ LIBERĂ ȘI IUBIRE

Vorbind despre știința viziunii, a trebuit deja să facem aluzie la voința divină, căci această știință purcede deopotrivă din voința și din inteligența supremă. De altfel, voința se deduce din inteligență.

După cum, spune Sfântul Toma, oricărei **„forme naturale”** îi corespunde un **„apetit natural”**, care poartă ființa spre actualizarea acelei forme și face ca ea să se bucure atunci când forma este realizată, tot astfel oricărei forme cunoscute de intelect îi corespunde o înclinație intelectuală. Aceasta face ca o ființă cunoscătoare să tindă către binele cunoscut de ea și să se odihnească în el atunci când îl atinge: aceasta este voința, al cărei act principal este iubirea.

Dumnezeu este inteligent; El este, așadar, și voitor. Dar, întrucât inteligența Sa este din veșnicie în act prin identitatea ei cu inteligibilul suprem, care este esența divină, și voința Sa va fi din veșnicie în act.

Obiectul ei propriu și adecvat, voit neîncetat, va fi obiectul propriu și adecvat al gândirii Sale, cunoscut neîncetat. Cu alte cuvinte, este absolut necesar ca Dumnezeu, cunoscându-Se în chip infinit, să Se voiască și să Se iubească în chip infinit ca Binele suveran prin esență.

Este vorba aici despre o voință și o iubire neclintite, infinite, identice cu obiectul lor și întotdeauna desăvârșit eficace și satisfăcute. Nu există, așadar, în Dumnezeu tendință sau înclinație în sensul propriu al acestor cuvinte, deoarece nu există mișcare, ci numai o voință nemișcată, de o liniște negrăită, cu totul odihnită în obiectul ei măreț.

Puterea și suavitatea iubirii pe care Dumnezeu o are față de Sine Însuși sunt, în chip vădit, de negrăit. De aceea, sfințenia și fericirea legate de această iubire sunt deopotrivă infinite și desăvârșite.

Sfințenia, spun, deoarece ea constă în a voi în chip neschimbător binele. Or, Voința divină voiește și iubește din veșnicie Binele absolut, care este Dumnezeu.

Fericirea, de asemenea, deoarece ea constă în posedarea sigură a obiectului iubirii. Or, Dumnezeu Se posedă pentru totdeauna și Se bucură de ceea ce iubește: propria Sa Ființă, care este Frumusețea prin esență, umplând în chip adecvat voința Sa infinită.

Vorbind despre voința divină, încheiem seria trăsăturilor care descriu personalitatea Domnului. Într-adevăr, o persoană nu este altceva decât o substanță inteligentă și voitoare, capabilă, prin urmare, de sfințenie și de fericire. Dar aceste din urmă caractere strălucesc în chip suveran în Dumnezeu.

El este, așadar, personal, adică nu este o idee, o abstracțiune, nici o substanță inconștientă, și este distinct de lume.

Mai mult, numai printr-o îndepărtată imitare a lui Dumnezeu alte ființe pot fi numite persoane, în măsura în care ele pot cunoaște prin spirit și se pot cunoaște pe sine, pot voi binele și se pot voi pe ele însele bune și, în sfârșit, pot năzui la posedarea desăvârșită a Binelui însuși.

Dar această posibilitate presupune în ele o posibilitate de alegere și, prin urmare, de indiferență față de bunurile relative și fragmentare: aceasta se numește libertate. Libertate relativă și precară la persoanele create, absolută și suverană în Dumnezeu.

Taina libertății divine este aceeași cu taina creației. Dacă liberul nostru arbitru ne îngăduie să dominăm, prin indiferență, cutare sau cutare bine inferior, cu atât mai mult Dumnezeu nu poate fi necesitat de nicio creatură.

De aceea, El este liber să creeze sau să nu creeze. Viața Sa lăuntrică negrăită, constituită de actul de gândire și de iubire absolut imanent care este El Însuși, Îi este fără îndoială suficientă. Bunurile fragmentare, reflexe exterioare ale propriei Sale esențe, nu I-ar putea aduce nimic în plus.

Fiind liber să creeze și neavând nicio nevoie să o facă, de ce creează? Sfântul Toma răspunde prin formula: **„Tot binele tinde să se răspândească"** (*Bonum diffusivum sui*): animalul ajuns la maturitate se reproduce, știința desăvârșită se exprimă.

Dar aceste exemple sunt inexacte, căci actul creat, fiind încă amestecat cu potența, se actualizează mai mult și se îmbogățește exercitându-și cauzalitatea asupra unei materii, pe când Dumnezeu nu dobândește nimic prin creație.

Fiind infinit de bun, El nu poate deveni mai bun după ce a lucrat în afara Sa. De aceea, în acțiunea creatoare, se poate spune că, dacă libertatea Sa este deplină, dezinteresarea Sa este absolută.

El răspândește ființa din supraabundență și din pură bunătate. Fără a fi necesitat în vreun fel, Îi place să dăruiască în mod gratuit existența unei multitudini de esențe, rânduite unele față de altele potrivit ierarhiei bunurilor și, în ultimă analiză, rânduite către Binele Suveran, către El Însuși, pe Care unele dintre ele Îl vor putea presimți, atinge sau chiar îmbrățișa.

S-ar putea întreba cum poate actul creator să fie liber, de vreme ce este un act al lui Dumnezeu și, prin urmare, este Dumnezeu, din pricina desăvârșitei simplități divine. Oare tot ceea ce este în

Dumnezeu nu este necesar? Desigur; și, din acest punct de vedere, se impune o anumită subtilitate în răspuns.

Actul creator este necesar ca act divin; el este contingent în termenul său, constituit de lucrurile create.

Actele noastre libere sunt contingente asemenea termenilor lor: voim un alt efect? trebuie să săvârșim un act nou. Actul etern al lui Dumnezeu, nemișcat în sine, nu trebuie să se modifice pentru a modifica, a suprima sau a face să apară efectul său; în sens propriu, dispune de ele fără dificultate, căci orice termen posibil este zero în raport cu această putere infinită.

Și totuși Dumnezeu Își iubește creaturile. A voi și a iubi este unul și același lucru. El le iubește nu datorită atracției exercitate de ceea ce ele au vrednic de iubire, deoarece ele primesc de la El întreaga lor ființă și întreaga lor bunătate și, nefiind nicidecum pasiv, El nu ar putea suferi nicio atracție finită.

El le iubește cu o iubire infinit de activă, care constă în a le voi în mod liber, iar această voință le dă în mod gratuit, împreună cu ființa, bunurile potrivite naturii lor și, uneori, încă și alte bunuri care o depășesc peste măsură.

Existența, esența — imitație finită a Ființei suveran de frumoase și fericite —, apoi toate bogățiile înnăscute, dobândite sau supraadăugate, care manifestă în creatură bunătatea divină: acestea sunt efectele directe ale iubirii creatoare.

Iubire generoasă și fără margini, deși termenul ei este mărginit; eternă, deși efectul ei se află în timp; și care, în ordinea supranaturală,

depășind rodnicia îmbelșugată a tuturor forțelor vii ale naturii, ajunge la un exces pe care trebuie, împreună cu Scriptura, să-l numim nebunie.

Atunci scopurile urmărite de Dumnezeu în creație se luminează într-un relief minunat, în care dispar contradicțiile aparente: Dumnezeu creează numai pentru slava Sa, căci El este scopul ultim al creației, și totuși nu are nevoie de creatură, iar iubirea Sa este absolut dezinteresată; lumea nu este nimic în raport cu Dumnezeu, finitul nu se poate adăuga infinitului și nici nu se poate compara cu el, și totuși Îl vedem pe Cel Nepătimitor, într-un anumit sens, mistuindu-Se pentru mântuirea creaturii Sale libere:

„Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât L-a dat pe Fiul Său" (Ioan 3, 16).

Dumnezeu este nepătimitor: oricât de lăuntric ar fi prezent unei creaturi, aceasta Îi rămâne cu desăvârșire exterioară; El Se poate dărui și poate fi cuprins, dar nu este niciodată înțeles în chip exhaustiv, circumscris sau îmbrățișat; dumnezeirea Sa se îndepărtează pe măsură ce se apropie, asemenea unui pisc care, văzut din câmpie, pare foarte aproape și care se înalță tot mai mult pe măsură ce începem să-l urcăm. Și totuși, intimitatea iubirii Sale față de lucruri și mai ales față de persoane este atât de mare, încât este cu totul îndreptățit să vorbim despre ea în chip omenesc ca despre iubirea unui părinte drept și milostiv.

Dreptatea şi milostivirea sunt marile atribute ale iubirii lui Dumnezeu faţă de fiinţe. Ele I se cuvin în chip formal şi eminent.

Împotriva acestui adevăr se ridică diferite obiecții, cărora Sfântul Toma le răspunde magistral într-o chestiune consacrată dreptății și milostivirii divine. În ceea ce privește mai întâi dreptatea, el arată că, dacă această virtute I se cuvine în sens propriu lui Dumnezeu, aceasta se datorează faptului că ea nu sălășluiește în primul rând, precum cumpătarea și tăria, de pildă, în puterile sensibile ale sufletului, ci în spirit.

În plus, potrivit lui Aristotel, există două feluri de dreptate: **dreptatea comutativă** și **dreptatea distributivă**. Prima virtute este aceea care rânduiește schimburile: ea presupune persoane care tratează de la egal la egal și care dau un lucru ce le aparține pentru a primi un altul de aceeași valoare; această dreptate privește vânzările, cumpărările și alte operații asemănătoare.

Dreptatea comutativă nu I se cuvine, în chip vădit, lui Dumnezeu, deoarece nicio ființă nu I-ar putea da ceva care să nu-I aparțină deja, de vreme ce toate sunt ale Lui și vin de la El: între Dumnezeu și persoanele create nu pot exista schimburi de la egal la egal.

Dreptatea distributivă, dimpotrivă, privește împărțirea de către un conducător a bunurilor, răsplăților și pedepselor într-o societate oarecare. Această împărțire este dreaptă atunci când îi dă fiecăruia ceea ce i se cuvine, potrivit naturii și faptelor sale. Ea nu presupune nicidecum egalitatea; dimpotrivă, căci un tată de familie ar lipsi de la această formă de dreptate dacă ar acorda câinelui său tot atâta grijă și iubire cât soției și fiului său sau dacă ar voi să consacre exact aceeași sumă educației fiecăruia dintre copiii săi, fără a ține seama de aptitudinile ori nevoile lor diferite. Un suveran ar lipsi de la această

dreptate dacă i-ar favoriza pe supușii săi depravați sau pe străini trecători, în dauna elementelor sănătoase și productive ale națiunii.

Inegalitatea este necesară ordinii și armoniei; creația comportă o subordonare necesară a speciilor și a persoanelor. În omenire, chiar și fără păcat, ar fi existat, potrivit Sfântului Toma, o inegalitate între oameni. Dar dreptatea distributivă este păstrată atunci când fiecare primește ceea ce i se cuvine potrivit rangului, naturii și meritelor sale.

Această dreptate este virtutea principală a celui care guvernează, căci lui îi revine să deosebească și să împartă; ea I se cuvine, așadar, în chip eminent lui Dumnezeu, iar El o exercită atât în cârmuirea generală a naturii, cât și în judecățile Sale privitoare la persoanele morale. Înțelepciunea Sa supremă este legea care rânduiește dreptatea divină.

Se cuvine totuși să observăm că există o deosebire fundamentală între dreptatea distributivă care Îi aparține lui Dumnezeu și aceea care le aparține oamenilor. Deși prin dreptatea Sa Dumnezeu dă fiecăruia ceea ce i se cuvine, El nu este totuși dator nimănui.

Într-adevăr, un lucru este datorat unei persoane sau îi aparține întrucât este rânduit către ea ca spre un scop. Or, dacă există scopuri în creație, dacă Dumnezeu, Care este autorul ei, respectă rânduiala lor, rămâne totuși adevărat că El Însuși este scopul ultim și suveran al oricărei ființe, fără excepție. Din scop în scop, tot ceea ce este creat se întoarce la El; El are, așadar, întotdeauna dreptul de a rândui în mod direct o ființă către Sine Însuși, trecând dincolo de scopurile parțiale ale naturii.

Această observație ne îngăduie să înțelegem cum Îi place adesea să lase milostivirea Sa să biruiască asupra dreptății Sale fără a o desființa și

chiar cum a supraadăugat ordinii naturale alcătuirea mai subtilă și mai nemijlocit divină a ordinii supranaturale. Aici se arată mai ales arta Sa neasemuită de a face ca răul să slujească unui bine mai mare, de a reduce păcatul la o dreptate mai înaltă: Dumnezeu Mântuitor și Reparator Își exercită judecățile Sale drepte într-un chip încă mai măreț decât Dumnezeu Creator și Păstrător al naturii.

De aceea, milostivirea I se cuvine lui Dumnezeu tot atât cât dreptatea și chiar, se poate spune, într-un sens mai fundamental. Dar nu trebuie să înțelegem aici prin milostivire acea compătimire sensibilă pe care omul o încearcă față de semenii săi, într-o măsură mai mare sau mai mică, după cum este înzestrat cu mai multă ori mai puțină simpatie, și prin care se întristează de relele lor. Dumnezeu nu poate să Se întristeze, nici să sufere, iar mila-pasiune presupune puteri sensibile care sunt potrivnice naturii Sale spirituale.

Este vorba aici despre o **milostivire activă**, care constă în înlăturarea răului și în înlocuirea lui cu un bine către care ființa năzuia, în chip conștient sau nu. Într-un sens larg, prin milostivire se poate înțelege orice bunătate care se apleacă asupra celui inferior, asupra celui sărac.

De aceea trebuie spus, împreună cu Sfântul Toma, că milostivirea predomină în întreaga întindere a creației, căci:

„Lucrarea dreptății divine presupune întotdeauna lucrarea milostivirii și se întemeiază pe ea. Într-adevăr, dacă ceva este datorat unei creaturi, aceasta se datorează unui alt lucru care preexistă în ea, în mod real sau logic — merit, facultăți, natură. Dar dacă și acesta îi este datorat creaturii, va fi din pricina unui lucru anterior. Și, cum nu se poate merge la infinit, trebuie să se

ajungă la ceva care depinde numai de bunătatea voinței divine, care este cauza finală ultimă." (Sf. Toma, *Summa Theologiae*, I, q. XXI, a. 4)

Astfel, conchide Sfântul Toma, **„în orice lucrare a lui Dumnezeu, milostivirea apare în ceea ce privește rădăcina ei primă"**. Și adaugă această observație, pe cât de mișcătoare, pe atât de bine întemeiată filosofic:

„Puterea acestei milostiviri se face simțită în toate consecințele ei îndepărtate și chiar lucrează în ele cu mai multă putere decât orice alt principiu, căci influența cauzei prime este întotdeauna mai puternică decât aceea a cauzei secunde."

Milostivirea, care se află la principiul prim al tuturor lucrărilor divine, este, așadar, atributul care strălucește mai mult în toate amănuntele lor. De aceea, continuă Sfântul Doctor, **„chiar și bunurile care sunt datorate unei creaturi, Dumnezeu, prin îmbelșugarea bunătății Sale, le dăruiește mai larg decât o cere proporția lucrului"**.

Bunătatea divină dă întotdeauna mai mult decât ar fi suficient pentru păstrarea ordinii dreptății: aceasta este o adevărată lege, care explică prodigalitatea manifestată de lucrările divine, naturale sau supranaturale, în contrast cu caracterul zgârcit și meschin al tuturor celor ce ies numai din voința omenească.

Mai departe, Sfântul Toma observă, răspunzând unei obiecții, că milostivirea universală se arată chiar și în osândirea celor lepădați, **„nu în sensul că o înlătură cu totul, ci o ușurează întrucâtva, căci pedeapsa este mai mică decât vina"** (Sf. Toma, *Summa Theologiae*, I, q. XXI, a. 4, ad 1).

Răsplăți care depășesc în chip infinit meritul, pedepse care, chiar în grozăvia lor, încă nu corespund răutății păcatului: acestea sunt tainele bunătății și dreptății lui Dumnezeu.

Dacă prin milostivire se înțelege, într-un sens mai strict, lucrarea de a preschimba mizeria în mulțumire, trebuie spus că ea strălucește în cel mai înalt grad în cele două mari lucrări ale atotputerniciei: **creația**, prin care ființa este scoasă din neant, care este mizeria supremă, și **justificarea**, prin care sfințenia este scoasă din rău, care este încă mai prejos decât neantul.

Culme a milostivirii, deoarece aceasta, care este principiul și scopul demersurilor răscumpărătoare, este încă și mijlocul lor, atunci când Dumnezeu o înfățișează voinței libere a omului până și sub o formă sensibilă, pentru a atinge mai bine această voință și a face să țâșnească din ea, din belșug, smerenia, pocăința și iubirea.

XIV. — ATOTPUTERNICIA CREATOARE ȘI PĂSTRĂTOARE

Iubirea este originea și explicația ultimă a creației, însă principiul ei imediat este **atotputernicia**, prin care voința lui Dumnezeu se realizează în afara Sa. Atribut divin la care se raportează lucrările exterioare, atotputernicia (*omnipotentia*) nu este exprimată prea bine prin numele său; de aceea se cuvine să facem câteva observații.

Este vorba, în chip vădit, despre **putere activă**, iar nu pasivă, deoarece orice pasivitate trebuie exclusă din Dumnezeu și, reciproc, o ființă are cu atât mai multă putere activă cu cât ea însăși este mai mult în act.

Totuși, însăși puterea activă, așa cum se află în creaturi, este într-adevăr o putere, căci ea se actualizează în momentul acțiunii, trece la act pentru a lucra, în vreme ce în Dumnezeu nimic nu se actualizează, ci totul este în act. Puterea activă a lui Dumnezeu nu are, așadar, decât o analogie îndepărtată cu aceea a creaturilor: în realitate, ea este **act pur**.

Ea este numită atotputernicie deoarece nu are hotare. Dumnezeu poate realiza tot ceea ce voiește, tot ceea ce este posibil. Unii au crezut că restrâng puterea divină spunând că Dumnezeu nu poate realiza imposibilul sau absurdul. Or, aici nu există nicio restrângere, căci imposibilul, absurdul și contradictoriul nu sunt nicidecum ființă și nu participă în niciun fel la ființă.

A spune că Dumnezeu nu le poate realiza înseamnă a spune că ele nu sunt realizabile pentru că nu sunt nimic; înseamnă a spune că Dumnezeu nu poate face neantul astfel încât el să fie nefiind. Dar tot ceea ce Dumnezeu face sau poate face manifestă Ființa și participă într-un anumit fel la natura Sa inteligibilă.

Am arătat aceasta în ontologie, vorbind despre esența posibilă: posibilul pentru Dumnezeu este ceea ce este posibil în sine, în mod intrinsec. Sfântul Toma explică aceasta în chip măreț:

„Trebuie să considerăm că, orice agent producând ceva asemănător lui, fiecărei puteri active îi corespunde o posibilitate care este obiectul ei propriu și care este conformă cu însăși

natura actului în care se întemeiază această putere activă... Or, ființa divină, pe care se întemeiază noțiunea puterii divine, este o ființă infinită, care nu se limitează la un anumit gen de ființă, ci cuprinde în sine perfecțiunea întregii ființe. Prin urmare, tot ceea ce corespunde sau poate corespunde noțiunii de ființă se numără printre posibilii absoluți, în raport cu care Dumnezeu este numit Atotputernic." (Sf. Toma, *Summa Theologiae*, I, q. XXV, a. 3)

Dar ceea ce implică contradicție nu poate fi făcut de Dumnezeu.

Dacă voim să pătrundem puțin mecanismul acțiunii divine în afară (*ad extra*), vom vedea îndată că marea deosebire dintre atotputernicia divină și puterea activă creată este aceea că aceasta din urmă este principiul deopotrivă al actului și al efectului său, în vreme ce cea dintâi nu este principiul decât al efectului, deoarece este identică cu actul său.

Tot ceea ce este în Dumnezeu fiind actul divin, atributul **„atotputernicie"** nu poate preceda în niciun fel acțiunea divină: el explică numai efectul ei.

În plus, se poate observa că puterea de a acționa la om are două aspecte. Ea comportă mai întâi o putere de decizie, prin care omul este capabil să judece că un act liber trebuie să fie săvârșit și prin care îl săvârșește. Ea comportă, în plus, puteri de executare a deciziei: imaginația, facultatea motrice a trupului etc. și, în sfârșit, mijloace exterioare de acțiune.

Decizia, care aparține judecății intelectului practic, este în chip vădit partea formală și cea mai nobilă a puterii de a acționa; celelalte

elemente sunt de ordin material. În Dumnezeu, acestea nu au nicio rațiune de a fi, căci Dumnezeu ar fi dependent dacă ar avea nevoie, pentru a lucra, de mijloace exterioare deciziei Sale înseși. Atotputernicia divină rezidă, așadar, în ceea ce corespunde în Dumnezeu rațiunii practice: inteligența și voința Sa.

După cum am văzut, inteligența și voința divine nu comportă decât un singur act, care este Dumnezeu; același lucru este adevărat despre atotputernicie. Dar efectul infinit de multiplu al acestui act este contingent în sine: prin același Său act etern, Dumnezeu ar fi putut produce efecte diferite.

În aceasta constă taina insondabilă a atotputerniciei divine: ea se regăsește în problema creației și a conservării ființelor, precum și în aceea a concursului și a premoțiunii.

Actul propriu al atotputerniciei divine este creația, care constă în a face lucrurile din nimic.

Această definiție nu înseamnă că neantul ar fi o materie de care Dumnezeu S-ar folosi pentru a face lucrurile. Ea înseamnă numai că nu există nicio materie preexistentă actului creator.

Tocmai aceasta deosebește acest act de acțiunile create. Cauzele eficiente au întotdeauna drept efect introducerea unei forme într-o materie care preexistă activității lor; această formă este substanțială sau accidentală.

Când Dumnezeu lucrează, dimpotrivă, nimic nu preexistă și, prin efectul singurei Sale hotărâri, ființa apare:

„El a zis şi toate s-au făcut."

Nicio emanaţie panteistă: substanţa divină nu se exteriorizează; ea nu este o materie, nici un mijloc pentru a face ceva, ci voinţa divină face să apară o fiinţă nouă şi creează din nimic cerul şi pământul.

Sfântul Toma explică cu grijă ideea de creaţie, observând că fiinţele naturale îşi comunică formele prin acţiune, şi aceasta cu atât mai desăvârşit cu cât le posedă într-un grad mai înalt. Este vorba despre o formă accidentală? Un corp cald îşi comunică căldura şi încălzeşte cu atât mai bine cu cât este mai cald. Este vorba despre o formă substanţială? Planta sau animalul ajunse la deplina lor dezvoltare nasc o fiinţă asemenea lor. Este vorba despre o formă dobândită şi inteligibilă, despre o idee? Artistul şi, în general, omul care lucrează introduc în materie planul pe care l-au conceput mai mult sau mai puţin desăvârşit.

Or, forma lui Dumnezeu, dacă este îngăduit să vorbim astfel, natura Sa, gândirea Sa, este Fiinţa. El este însăşi Fiinţa subzistentă; aceasta Îi este propriu. Îi aparţine, aşadar, să comunice nu o formă oarecare şi particulară, ci fiinţa, existenţa. Având fiinţa în gradul suprem, El o poate dărui celui care nu o are nicidecum. El creează.

Efectul cel mai universal, care este fiinţa, depinde în mod necesar de cauza cea mai universală, care este Dumnezeu. Nicio creatură, nefiind însăşi fiinţa, nu poate fi înzestrată cu putere creatoare, deoarece nu poate atinge fiinţa din punctul de vedere al fiinţei înseşi, adică până la o profunzime infinită.

Teoria creaţionistă, deşi nu a fost cunoscută de cei vechi, se impune oricărui filosof care admite că Dumnezeu este cauza primă. Căci dacă

orice ființă care nu este propria sa existență cere o cauză, nicio ființă nu poate fi presupusă ca preexistentă cauzalității divine. Dumnezeu a creat, așadar, toate lucrurile din nimic.

Singura dificultate constă în conceperea raporturilor dintre Creator și creat. La drept vorbind, ele sunt de neconceput, căci actul creator, repetăm, nu este în Dumnezeu altceva decât Dumnezeu Însuși; iar Dumnezeu, neputând fi subiectul niciunei relații, nu are nicio relație reală cu ființa cauzată de El: creația nu-L afectează în niciun chip.

Creatura, dimpotrivă, este, prin creație, subiectul unei relații reale cu Creatorul său și, după cum spune cu tărie Sfântul Toma, această relație nu numai că se află în creatură, ci este însăși creatura. După cum vom vedea, această dependență suverană, care constituie întreaga valoare a lucrurilor, deoarece fără ea ele nu ar exista nicidecum, nu este limitată la primul moment al creației lor: ea este continuă, pentru că acțiunea divină este neîncetată.

Relația care constituie creația este unilaterală: există o taină analogă, după cum am spus deja, în ceea ce privește scopul creației. Scopul lui Dumnezeu în creație este El Însuși; El este într-atât propriul Său scop, încât nu Și-ar putea propune niciodată, în niciun chip, un altul. Dar, întrucât acest scop este atins în chip desăvârșit și fără creație, iar aceasta nu-I poate fi de niciun folos lui Dumnezeu, Dumnezeu, urmărindu-l prin actul creator, nu face decât să-l comunice lucrurilor create, a căror ființă, desăvârșire sau bucurie constă în a tinde către El, potrivit modului propriu fiecăruia.

Conservarea lucrurilor de către Dumnezeu este o consecință necesară a creației pentru cel care își formează despre aceasta o idee cu

adevărat filosofică. Am arătat acest lucru înainte de a expune dovezile existenței lui Dumnezeu: este vorba mai curând de a explica ființa lucrurilor decât devenirea lor.

Ființa fiind permanentă, și acțiunea creatoare este permanentă; iar conservarea nu este decât creația continuată prin unul și același act al lui Dumnezeu, superior timpului. Prin acest act, Dumnezeu este neîncetat prezent în inima tuturor lucrurilor. Ar fi de ajuns ca El să-i suspende efectul pentru ca toate să recadă îndată în neant.

Cât despre teoria **concursului divin** și a **premoțiunii divine**, ea nu este decât o aplicare a principiului stabilit mai sus: orice ființă, în măsura în care este ființă, provine de la Dumnezeu ca de la cauza sa proprie. Or, acțiunile creaturilor și efectele acestor acțiuni sunt, fără îndoială, ființă. Aceste acțiuni și aceste efecte sunt, așadar, cauzate de Dumnezeu.

„El lucrează toate în toți", spune Scriptura (I Corinteni 12, 6), iar pentru Sfântul Toma Dumnezeu mișcă toate cauzele secunde la toate acțiunile lor.

Împotriva acestei doctrine se formulează următoarea obiecție. Facultățile de acțiune și înseși ființele care sunt subiectul lor, se spune, nu sunt oare rânduite către operație? Dacă, așadar, ele nu sunt singura cauză a acesteia, dacă operația poate fi produsă fără ele, la ce mai folosesc? Existența lor ar fi zadarnică.

Dar această obiecție nu ar avea valoare decât dacă am afirma, împreună cu ocazionaliștii, că Dumnezeu este singura cauză a oricărei acțiuni și că ființele create nu acționează în mod adevărat. În acest caz,

într-adevăr, negând existența operațiilor create, ar trebui în chip logic să negăm și existența ființelor create.

Or, Dumnezeu lucrează prin ființele create. Desigur, S-ar putea lipsi de ele și ar putea produce fără ele toate efectele lor; dar dacă lucrează altfel, aceasta nu este, spune Sfântul Toma, din neputință, ci din bunătate, astfel încât, făcând creaturile să participe la ființă, le face să participe și la cauzalitate.

El le dă cauzalitatea precum le dă ființa, căci creează după asemănarea Sa, iar a cauza și a lucra înseamnă a-I semăna, după cum a fi pur și simplu înseamnă tot a-I semăna.

Afirmând, așadar, că orice acțiune și orice efect al acțiunii provin de la Dumnezeu ca de la cauza lor primă, nu negăm cauzalitatea creată; dimpotrivă, o afirmăm și îi dăm un fundament. A nu înțelege că orice operație provine de la Dumnezeu ca de la cauza ei primă ar însemna a nu înțelege că orice ființă provine de la Dumnezeu.

Căci, dacă puterile create provin de la primul Principiu în ceea ce privește creația și conservarea lor, cum ar putea actele lor, care în sine sunt mai nobile decât ele, să nu provină tot de la El?

Acțiunea urmează ființei, iar modul de a acționa urmează modului de a fi.

Dumnezeu, Care este prin Sine, lucrează prin Sine, iar creatura, care este prin Dumnezeu, lucrează prin Dumnezeu. Atunci când mai mulți agenți sunt subordonați, spune Sfântul Toma, cel de-al doilea lucrează în virtutea celui dintâi, căci cel dintâi îl mișcă la acțiune. Dumnezeu mișcă, așadar, orice lucru la operația sa.

El nu numai că dă creaturii Sale facultatea de a acționa, i-o conservă și o aplică la acțiune, ci produce și în efect însăși ființa acțiunii, deoarece ființa este efectul Său propriu.

Cauza secundă este propriu-zis cauza **„devenirii"** efectului, nu a ființei sale. În plus, ea este cauza instrumentală a acestei ființe. Dar, fie că acționează ca o cauză proprie, fie ca o cauză instrumentală, ea are nevoie de concursul lui Dumnezeu pentru a trece de la potență la act.

Se numește **premoțiune fizică** efectul produs de Dumnezeu în cauza secundă atunci când El o mișcă la acțiune.

Toate aceste principii au drept consecință directă posibilitatea miracolului. Atotputernicia divină poate, în chip vădit, să depășească toate puterile create, să le retragă concursul Său și să lucreze în mod liber în natură pentru a produce în ea un fapt extraordinar.

XV. — CONCLUZIE. RAPORTURILE LUI DUMNEZEU CU LUMEA

Pentru a încheia, este interesant de observat că această teză a Sfântului Toma despre **„premoțiunea fizică"**, atât de profundă și, se spune, atât de obscură, se întâlnește cu prima dintre **„cele cinci căi"** și o explică: dovada existenței lui Dumnezeu prin mișcare.

Această dovadă, prea puțin cunoscută și prea disprețuită de moderni, este într-adevăr capodopera lui Aristotel: ea constă în a vedea, în orice

mișcare, în orice actualizare a potenței, necesitatea unui impuls al Actului pur.

Iar teza Sfântului Toma: **„Dumnezeu mișcă toate cauzele secunde la toate acțiunile lor”**, constă în a recunoaște acest impuls divin în orice operație și în orice **„devenire”** create. Această teză, de aplicare nemijlocit teologică și mistică, este legată de analiza peripatetică a mișcării.

Să observăm, în sfârșit, întrucât studiul diferitelor atribute divine ni L-a arătat pe Dumnezeu cunoscând, voind, iubind și creând lumea, cu câtă grijă ne menținem, împreună cu Sfântul Toma, la egală distanță de cei pentru care Principiul lumii se confundă cu ea și de cei pentru care El este absent și separat de lume.

Filosofia tomistă insistă, cu o pătrundere cu totul superioară celei a deiștilor, asupra distanței infinite dintre Dumnezeu și creat: teza analogiei ne face să înțelegem că, propriu-zis vorbind, nu există nimic comun între infinit și finit, deși putem afirma despre Dumnezeu noțiunile noastre finite, fiind însă avertizați asupra condițiilor și limitelor acestei afirmații.

Dar Sfântul Toma ne face să vedem, de asemenea, împotriva deiștilor, cât de intim este Dumnezeu lumii, prezent în centrul oricărei substanțe, al oricărei ființe, al oricărei operații, ocupat, prin acel act infinit care Îl constituie, să gândească, să iubească și să voiască cele mai mici amănunte ale fiecărui lucru al cărui model și autor este.

Orice esență este o imitație a esenței Sale, orice existență este o participare, voită de El, la existența Sa.

Dacă panteiștii exagerează ceva, nu este această prezență a lui Dumnezeu în inima ființelor. Ei păcătuiesc mai curând prin lipsă decât prin exces, căci, neavând nicio idee despre originalitatea ireductibilă a divinului, nevăzând că, dacă lucrurile Îi seamănă lui Dumnezeu, Dumnezeu nu poate semăna lucrurilor, necunoscând taina care se impune a coexistenței finitului și infinitului, ei înlătură din afirmarea divinului orice putere și orice sens.

A diviniza natura nu înseamnă a înălța instinctul religios, ci a-l înjosi, abătându-l de la obiectul său. Dar a distinge prin inteligență necesitatea, pentru explicarea naturii, a unui principiu deopotrivă infinit transcendent și desăvârșit imanent înseamnă a îngădui inimii omului să străpungă aparențele și să se avânte către scopul său fără întârziere și fără abatere.

LOGICĂ

DE S. MOREAU-RENDU

CAPITOLUL XXXI
OBIECTUL LOGICII

I. — CE ESTE LOGICA

Ontologie, cosmologie, psihologie, teodicee: iată o adevărată sinteză a cunoașterii, care pare să epuizeze tot ceea ce poate fi cunoscut. Mai este oare loc pentru o altă știință, având un obiect strict definit? Ce este logica? Joacă ea un rol real și are dreptul să-l joace?

„Logica", spune Sfântul Toma, „este știința directoare a rațiunii; prin ea, rațiunea procedează cu ordine, cu ușurință și fără eroare."

Așadar, după cum în orice știință regăsim un obiect determinat și procedee speciale prin care spiritul ajunge la cunoașterea acestui obiect, tot astfel logica posedă un obiect propriu, adevărul, și se înfățișează ca legiuitoare a rațiunii, gata să-i arate mijloacele de a ajunge la acest adevăr.

Într-un cuvânt, ea intervine ori de câte ori spiritul se întreabă asupra propriilor sale demersuri succesive:

„Ce valoare au cunoștințele mele? Certitudinile mele sunt ele autentice? Procedeele mele de dobândire a certitudinii pot deveni reguli definitive?"

Sfântul Toma a completat în multe locuri definiția pe care tocmai am citat-o. Logica, explică el cu și mai multă rigoare, este știința **„ființei de rațiune"**. Ce trebuie să înțelegem prin aceste cuvinte?

O reprezentare intelectuală care nu corespunde niciunui lucru real, dar presupune realul și se naște, în spiritul nostru, din efortul prin care încercăm să sesizăm ca pe o ființă ceea ce, în realitate, nu este una, cu alte cuvinte, un pur raport.

De pildă, dacă enunț: **„Omul este un animal rațional"**, pot, formulând această propoziție, să nu ascult decât de o **„primă intenție"** a spiritului meu, adică, prin abstracție, să nu consider în om decât natura sa, sau ființa în care se întâlnesc animalitatea și raționalitatea.

Totuși, dacă aprofundez afirmația mea, îmi poate veni în minte să nu mai consider omul *în sine* (*in se*), ci ca noțiune generală, tip, gen, clasă. Atunci gândesc „omul" în mod reflexiv, printr-o **„a doua intenție"**.

Astfel, prin prima mea vedere sau intenție, ating lucrurile potrivit cu ceea ce sunt ele însele, în ceea ce privește esența. Prin a doua vedere sau intenție, consider lucrurile potrivit felului în care apar spiritului meu, clasificate ca genuri sau specii, subiecte și atribute.

Viața lucrurilor în inteligență poate, așadar, să îmbrace anumite aspecte, să ia anumite forme din care rezultă relații originale și legi proprii, numite **legi logice**, care constituie obiectul propriu al logicii.

II. — CE NU ESTE LOGICA

Scriitori precum Condillac și Hobbes au făcut din logică, arta raționării, o artă de a vorbi bine, asimilând-o mai mult sau mai puțin gramaticii. Fără îndoială, inteligența nu se poate lipsi de **„termeni"** în operațiile sale și, din acest punct de vedere, aceștia nu-i sunt indiferenți; dar ea nu-i studiază decât în mod secundar, în măsura în care fixează o gândire al cărei secret le scapă.

Aceeași critică se potrivește și logisticii, sistem ideografic ale cărui prime contururi Leibniz pare să le fi întrezărit și care a cunoscut o adevărată răspândire datorită lucrărilor lui De Morgan, Peirce, Peano, Russell și Padoa.

Și aici, semnul gândirii pretinde să se substituie actului gândirii, iar o algebră, de altfel greu de întrebuințat, încearcă să înlocuiască lucrarea rațională propriu-zisă. Dar această încercare, care pretinde să ușureze demersurile intelectuale, nu ar izbuti decât să le ruineze: într-adevăr, dacă nu mai există drept semnificate decât indivizii, dacă numai aceștia sunt reali, în timp ce ideile abstracte și generale, **universaliile**, potrivit expresiei consacrate, devin entități lipsite de sens, ajungem la eroarea nominalistă.

Or, **„totul rămâne neinteligibil", observa deja Platon, „pentru cel căruia îi este teamă de idee"**.

Unii, printre care domnul Goblot, tind încă să lege logica de psihologie. Într-adevăr, spune acesta din urmă, odată pusă problema cunoașterii, adică problema posibilității ca gândirea să sesizeze un obiect, rămâne să ne întrebăm cum este cu putință această sesizare. Or, ea este posibilă prin atingerea inteligibilului și eliminarea sensibilului.

Totuși, această dialectică nu ar putea **„să fie altceva decât o psihologie a inteligenței, considerată în exercitarea normală a funcției sale esențiale"**. Logica nu ar putea fi, așadar, situată în afara psihologiei decât dacă s-ar adopta teoria platoniciană a **„Ideilor"**, care atribuie adevărului o existență extra-mentală.

Dar această opinie confundă un studiu de fapt — spiritul și activitățile sale — cu regulile menite să-i asigure acestui spirit o funcționare satisfăcătoare și un randament maxim.

Psihologia dezvăluie, desigur, originea și natura ideii, a judecății și a raționamentului; totuși logica, și numai logica, învață tehnica ideii clare, a judecății corecte și a raționamentului valid, și aceasta atât pentru a-i îngădui omului să săvârșească o operă creatoare, cât și pentru a scăpa de sofisme.

Alții, în sfârșit, adoptă o poziție opusă și susțin că logica rațională nu este singura logică. Astfel, Ribot a scris o *Logică a sentimentelor*, iar doctorul Le Bon distinge, pe lângă logica rațională, o **„logică biologică"**, o **„logică afectivă"**, o **„logică colectivă"**, o **„logică mistică"**.

Dar, dacă trebuie să vedem în logică, după cum s-a dovedit, disciplina raţiunii, aici există o confuzie vădită. Într-adevăr, biologia, studiul sentimentului, sociologia şi mistica oferă, ca toate ştiinţele, o înlănţuire de fenomene; dar nu există logică, în sensul adevărat al cuvântului, pretutindeni unde se observă o înlănţuire; există logică numai acolo unde înlănţuirea are drept scop adevărul ca atare.

Astfel, fenomenele biologice, afective, sociologice şi mistice pot, desigur, deveni obiectele materiale ale logicii. Dar obiectul formal al acesteia, dincolo de diversitatea ştiinţelor, rămâne **fiinţa de raţiune**.

Devine astfel uşor de înţeles de ce logica poate şi trebuie să fie considerată drept condiţia unei cunoaşteri totale, desăvârşite şi definitive şi să fie numită, după Bacon, **„ştiinţa ştiinţei"**.

În plus, activitatea ei este nelimitată asemenea celei a fiinţei, ale cărei multiple manifestări le sesizează şi le ierarhizează. De altfel, ştiinţa, constituind pentru a atinge realul un sistem de ipoteze, definiţii şi clasificări, cu alte cuvinte un sistem de **„fiinţe de raţiune"**, presupune logica.

De aceea Aristotel nu se înşela numind logica **„organonul"**, după cum nici creatorii de imagini ai Evului Mediu nu se înşelau atunci când atribuiau dialecticii un loc aparte printre ştiinţele reprezentate alegoric pe portalurile catedralelor noastre.

Într-adevăr, un spirit care nu s-ar conforma legilor ei ar da dovadă de mare inconsecvenţă; după cum observă *Logica de la Port-Royal*, el ar putea întâlni adevărul în mod accidental, dar nu ar avea **„gheare"** capabile să-l reţină.

Totuși, numeroși filosofi s-au îndoit că logica ar fi o știință, văzând în ea numai o artă, sub pretextul că ne învață să raționăm bine. De pildă, *Logica de la Port-Royal* s-a intitulat *Arta de a gândi bine*, iar Balmès a scris *Arta de a ajunge la adevăr*.

Evident, orice artă dirijează o producție, o operă ce trebuie să fie realizată, iar logica îndeplinește aceste funcții tot atât de mult, ba chiar mai bine, decât orice altă disciplină. Ea nu ține numai de empirism, ci se întemeiază pe cunoașterea rațională a unor principii normative, deduse, la rândul lor, din primele principii ale rațiunii și din natura obiectelor ce trebuie studiate.

În plus, ea se prezintă, explică Sfântul Toma, ca o știință rațională, **„nu numai pentru că este potrivit rațiunii — însușire comună tuturor artelor —, ci pentru că tratează despre însuși actul rațiunii ca despre materia sa proprie. Mai mult, întrucât ne călăuzește în actul rațiunii, din care purced toate artele, ea pare să fie arta artelor"** (Sf. Toma, *Analiticele posterioare*, I, lect. 1).

Trebuie, așadar, să vedem în ea, potrivit punctelor de vedere, o știință deopotrivă speculativă și practică.

III. — ÎMPĂRȚIREA LOGICII

Logica este, așadar, în întregime rânduită către raționament, de unde decurg două distincții esențiale.

În orice producție, cunoscătorii apreciază atât planul artistului, cât și valoarea materialelor întrebuințate. În logică, știință rațională, dar și artă a artelor, trebuie, așadar, să distingem **forma** și **materia raționamentului**.

Forma: se studiază *în abstract* (*in abstracto*) regulile ideale care trebuie urmate pentru a folosi rațiunea în mod legitim și corect, evitând absurdul.

Materia: se examinează de această dată, în mod concret, în ce condiții raționamentul este nu numai corect, ci și demonstrativ, capabil să procure știința și să atingă adevărul.

De aceea logica se împarte în două părți:

1° Logica mică, sau logica formală, care tratează despre regulile științei, reguli precise, *a priori*, universale, independente de cutare sau cutare obiect al științei, dar valabile pentru toate.

2° Logica mare, sau logica materială, al cărei studiu este mai lung și mai anevoios. Ea cercetează, într-adevăr, problemele fundamentale ale raționamentului și cunoașterii, determină obiectul fiecărui grup de științe, caută raporturile pe care spiritul le stabilește cu acestea și precizează metodele prin care le cunoaște în mod real.

În definitiv, observă Rabier, logica formală poate fi numită **„știința acordului gândirii cu ea însăși sau, cu alte cuvinte, știința consecinței”**; logica aplicată, **știința acordului gândirii cu obiectele, altfel spus știința adevărului**.

Logica formală nu este, așadar, la urma urmei, decât știința condițiilor superioare ale adevărului, o introducere, și își găsește completarea naturală și necesară în logica aplicată, care ne arată mijloacele efective de a intra în posesia adevărului.

A rupe legătura care unește logica consecinței de logica adevărului înseamnă a dezinteresa pe cea dintâi de adevăr; înseamnă a considera consecința ca pe un lucru bun în mod absolut și în aceeași măsură, fie că pornește de la adevăr pentru a ajunge la adevăr, fie că pornește de la fals pentru a ajunge la fals; înseamnă a arunca asupra logicii un discredit meritat, coborând o artă serioasă la nivelul artei sofistului și a retorului.

Împotriva acestui mod de a înțelege logica se poate invoca însăși judecata întemeietorului ei, Aristotel. Căci teoriei silogismului, adică a purei consecințe, Aristotel îi face să urmeze teoria demonstrației, în care, după el, silogismul își găsește adevărata întrebuințare. Or, demonstrația este un raționament care, pornind de la principii adevărate, ajunge la o concluzie adevărată (Rabier, *Leçons de Philosophie*, II: *Logique*, cap. I, pp. 6-8).

CAPITOLUL XXXII
CONCEPTUL

I. — CELE TREI OPERAȚII ALE SPIRITULUI

Dacă logica este înainte de toate știința raționamentului, ea se aplică și altor operații ale spiritului, care condiționează raționamentul.

De pildă, raționez sau argumentez atunci când construiesc acest silogism:

„Tot ceea ce îl învață pe om îndatoririle sale este de cea mai mare utilitate;

Or, filosofia îl învață pe om îndatoririle sale;

Deci filosofia este de cea mai mare utilitate."

Este ușor de observat că acest raționament — ca orice raționament, de altfel — presupune alte acte intelectuale și nu este posibil decât prin ele.

Într-adevăr, pentru a afirma utilitatea filosofiei, trebuie mai întâi să concep mai multe noțiuni care servesc drept temelie lucrării mele mintale: acelea de om, de datorie, de utilitate, de filosofie.

Totuși, a sesiza aceste noțiuni fără a afirma sau nega nimic despre ele nu ar face nicidecum să înainteze cunoașterea mea către adevăr. În acest scop, trebuie apoi să reunesc obiectele gândirii mele, dacă mi se pare că se potrivesc între ele, și să afirm această potrivire, așezând verbul **a fi** — copula — între subiect și calitatea pe care cred că i-o pot atribui — atributul sau predicatul.

Raționamentul presupune, așadar:

1° Formarea ideilor sau „conceptelor”, prin care spiritul pune stăpânire pe lucruri, le sesizează; aceasta este **„aprehensiunea”** sau **„concepția”**, care se exprimă prin **„cuvinte”** sau **„termeni”**: substantive — om, datorie, utilitate, filosofie —, verb — este.

2° Stabilirea între aceste lucruri sesizate a unor raporturi de identitate sau de neidentitate conforme realului; aceasta este **„judecata”**, care se exprimă prin **„propoziții”**:

„Tot ceea ce îl învață pe om îndatoririle sale este de cea mai mare utilitate.”

„Filosofia îl învață pe om îndatoririle sale.”

Prin urmare, pentru a ajunge la adevăr, se impun trei operații intelectuale, în ordinea unei complexități crescânde: **conceptul, judecata, raționamentul**; de unde rezultă trei părți ale logicii minore, care învață să se raționeze corect:

Studiul conceptului;

Studiul judecății;

Studiul raționamentului.

II. — CONCEPTUL: COMPREHENSIUNE ȘI EXTENSIUNE

Conceptul este reprezentarea inteligibilă pe care ne-o formăm despre un lucru, în afara oricărei afirmații sau negații.

Dacă este considerat conținutul său, adică obiectul conceput, conceptul este numit **obiectiv**. Dacă, dimpotrivă, lăsând deoparte obiectul său, nu se consideră în el decât latura sa subiectivă, poate fi numit **concept mental** sau încă **verb interior**, spiritul rostindu-l înlăuntrul său.

Am văzut în psihologie că conceptul se deosebește în mod esențial de imagine, că este abstract și universal.

Logica studiază conceptul nu ca realitate mintală — ceea ce constituie obiectul psihologiei —, ci ca **ființă de rațiune**, în măsura în care este subiect sau predicat.

După ce a deosebit subiectele de atribute — cele dintâi existând în ele însele, cele din urmă fiind destinate să califice subiectele — logica

cercetează conținutul ideii și, în ceea ce privește valoarea și potrivirea atributelor, pune următoarele întrebări:

„Ce anume specifică ele în subiecte? Cum se raportează ele la subiecte?"

De aici rezultă studiul **comprehensiunii** și al **extensiunii** conceptelor, al **categoriilor sau predicamenților** și, în sfârșit, al **predicabilelor**.

Animalul nu asistă decât la o succesiune de imagini care se perindă amestecat în conștiința sa psihologică. Omul înzestrat cu rațiune, dimpotrivă, elaborează concepte, le ordonează și stabilește relații între fenomene.

Dar, întrucât nu poate sesiza dintr-o dată ființa în esența ei specifică, el se vede constrâns, pentru a o atinge, să recurgă la un artificiu și să o gândească fragmentar. De aceea știința implică raporturi de **extensiune** și de **comprehensiune**.

De pildă, dacă formulez această judecată: **„Protoplasma este un albuminoid"**, atribui subiectului *protoplasmă*, substanță constitutivă a celulei vii, caracterele care compun semnificația noțiunii de *albuminoid*, adică: a conține, ca elemente esențiale, carbon, oxigen, hidrogen și azot; a degaja, prin descompunere, un miros de hidrogen sulfurat; a precipita sub acțiunea alcoolului, a acizilor tari și a căldurii.

Cu alte cuvinte, reunesc în conceptul de protoplasmă anumite caractere determinate care formează **comprehensiunea** sa; de unde urmează că comprehensiunea conceptului este egală cu conținutul său calificativ și descoperă spiritului o esență, o natură sau o quidditate.

În practică, ea este exprimată prin definiția lucrului. Dar, întrucât prin această judecată afirm că găsesc în protoplasmă unul dintre corpurile cărora le convine atributul **„albuminoid”**, consider prin aceasta însăși totalitatea indivizilor cărora li se potrivește determinarea de albuminoid și mă situez atunci din punctul de vedere al **extensiunii** conceptului, al cantității, al amplitudinii sale.

Or, din această considerație decurg mai multe concluzii:

1° Comprehensiunea, adică ansamblul notelor constitutive ale esenței, caracterizează înainte de toate conceptul, iar extensiunea nu reprezintă decât o calitate a lui.

2° Nu se poate însă vorbi despre comprehensiune și extensiune decât dacă se scapă de nominalism. Pentru acesta, după cum ne amintim, numai individul posedă valoare reală; genurile și speciile nu sunt decât ficțiuni, ba chiar ficțiuni cu totul subiective, prin care fiecare om sintetizează în felul său diferitele sale experiențe.

3° Odată respins nominalismul, iar esențele recunoscute și clasificate, aceste două calități, extensiunea și comprehensiunea, apar în raport invers una față de alta, căci cu cât sunt mai numeroase ființele care prezintă aceleași caractere, cu atât sunt mai puține caracterele comune tuturor.

Comprehensiunea scade atunci când extensiunea crește și crește în măsura în care extensiunea scade. Ne este imposibil să reunim într-un singur concept extensiunea și comprehensiunea în creștere simultană: una dintre ele este întotdeauna în mod necesar sacrificată celeilalte.

Atunci când considerăm toate ființele, extensiunea atinge maximul său, iar comprehensiunea minimul său; căci ce se poate afirma în mod universal despre toate lucrurile, dacă nu ființa pur și simplu, ființa care nici măcar nu constituie un gen și a cărei noțiune, tocmai pentru aceasta, transcende orice altă noțiune?

Dimpotrivă, atunci când coborâm până la individ, comprehensiunea atinge maximul său, întrucât se îmbogățește cu toate detaliile și împrejurările particulare.

III. — CATEGORIILE SAU PREDICAMENTELE

Inteligența săvârșind un număr nesfârșit de operații, ar fi himeric să pretindem alcătuirea unui tablou amănunțit al tuturor **atribuirilor** posibile.

Aristotel a discernut totuși între ele câteva determinări fundamentale și ordonatoare, cele **„zece categorii"**, genuri supreme de lucruri datorită cărora extensiunea unui concept se ierarhizează și devine științifică.

În fapt, orice atribut poate fi redus la una sau alta dintre aceste categorii, cu condiția să exprime o ființă reală și finită; numai Dumnezeu și ființa de rațiune scapă unei asemenea clasificări: Cel dintâi din pricina perfecțiunii Sale infinite, cea de-a doua din pricina lipsei sale de realitate.

Iată lista categoriilor aristotelice:

1° Substanța: natură căreia îi convine să existe **în sine** și nu în altceva și să primească determinări.

Exemplu: omul.

Dar, în ontologie, am distins un al doilea mod de existență, acela al **accidentului**: natură căreia îi convine să existe nu în sine, ci în altceva. De aceea, celelalte nouă categorii sunt de ordin accidental.

2° Cantitatea: reflectând asupra substanței, observ că ea se întinde, rămânând totodată identică cu ea însăși; astfel, omul atinge o anumită talie, substanța sa materială desfășurându-se potrivit unei anumite cantități.

3° Calitatea: consider substanța sub un aspect diferit; de aceea pot vorbi despre frumusețea, forța sau inteligența omului.

4° Relația: o ființă poate fi raportată la alte ființe; omul poate fi mai înalt decât vecinii săi, fiul sau tatăl altuia.

5° Acțiunea.

6° Pasiunea: consider raporturi dinamice între ființe, raporturi care depășesc pe acelea ale categoriei relației. Un violonist cântă: aceasta înseamnă a săvârși o acțiune; instrumentul asupra căruia lucrează suferă această acțiune.

7° Locul: substanța materială ocupă un loc precis determinat; un om se află într-o cameră sau merge pe drum.

8° Timpul: substanța materială posedă o durată pe care o măsurăm; omul, considerat din punctul de vedere al existenței sale, are o vârstă determinată.

9° Situația: substanța materială își poate orândui în mod diferit părțile integrante și poate dispune diferit, în același loc, aceste părți; astfel, un om este în genunchi, în picioare sau culcat; pe același scaun, el se poate așeza pe rând din profil sau cu fața.

10° Habitudinea: peste substanța corpurilor se suprapun veșminte, armuri sau podoabe; omul, de pildă, se încalță.

Această enumerare nu ar aparține însă metafizicii, de vreme ce categoriile reprezintă un mod de a fi? Desigur, dar ea aparține și logicii, în măsura în care categoriile clasifică atributele.

Iată de ce, de pildă, după ce am definit modul de a fi al substanței — aspectul metafizic —, dacă luăm în considerare numărul indivizilor cărora le sunt atribuite caracterele substanței, considerăm atunci aspectul logic al categoriilor.

IV. — PREDICABILELE

Pentru a sesiza realul în complexitatea sa, aceasta nu este însă de ajuns, căci omul trebuie să poată constata dacă categoriile convin subiectului și cu ce titlu. De aici, **„predicabilele"** sau **„universaliile"**, deja menționate. Acestea sunt: **genul, specia, diferența, propriul și accidentul**. Ele se împart în două grupe, după cum se raportează la esența subiectului — genul, specia și diferența — sau se adaugă acestei esențe — propriul și accidentul.

Genul conține o idee generală care cuprinde mai multe alte idei generale, dar de o generalitate mai restrânsă. Astfel, conceptul de animal exprimă un gen în raport cu conceptele de leu, elefant sau pisică.

Specia cuprinde indivizi de aceeași natură, prezentând caractere comune prin care se deosebesc de celelalte grupuri de indivizi aparținând aceluiași gen. În exemplul citat, leul reprezintă o specie a genului animal.

Diferența indică notele esențiale ale fiecărei specii, caracterizând-o prin aceasta între toate celelalte specii; astfel, particularitățile leului îl deosebesc de elefant și de pisică.

Propriul aparține exclusiv și în mod constant unei anumite specii și, prin urmare, tuturor indivizilor acelei specii: răgetul leului, barritul elefantului, râsul omului.

Accidentul, în sfârșit, reprezintă o contingență a subiectului, prezența sau absența sa lăsând indiferentă esența acelui subiect; de pildă, culoarea unei blăni. Dar trebuie să ne ferim de a confunda acest accident logic cu accidentul ontologic expus mai înainte. Astfel, este accidental din punct de vedere ontologic ca o substanță animală să posede o blană și este accidental din punct de vedere logic ca această blană să aibă o culoare mai deschisă sau mai închisă.

Acestea sunt noțiunile logice fundamentale ale conceptului. Oricât de rudimentară ar fi expunerea lor, ea ne îngăduie totuși să apreciem importanța pe care o posedă, deoarece fără ele orice clasificare ar deveni imposibilă, iar clasificarea este, de altfel, un procedeu capital al gândirii și al științei.

Ele ne învață, în plus, să înțelegem gravitatea anumitor curente ale filosofiei moderne, precum acela al devenirii universale sau evoluționismul, ori acela al unității de natură sau monismul, care tind să șteargă orice diferență specifică între ființe și, prin urmare, să distrugă tipurile și esențele, pentru a nu mai lăsa să subziste în lume decât legi generale și cunoștințe vagi.

CAPITOLUL XXXIII
JUDECATA

Am văzut că, dacă conceptele sunt condiția necesară a cunoașterii, ele nu constituie totuși decât stadiul ei embrionar. Absența afirmației sau negației care le caracterizează, dacă, pe de o parte, le sustrage erorii, le împiedică, pe de altă parte, să atingă adevărul propriu-zis.

Astfel, simpla evocare a conceptelor de om, datorie, utilitate, filosofie nu implică pentru spirit nicio certitudine sau credință. Pentru a sesiza un adevăr sau a săvârși o eroare, trebuie formulată o judecată, afirmând, de pildă, că **„tot ceea ce îl învață pe om îndatoririle sale este de cea mai mare utilitate”** sau că **„tot ceea ce îl învață pe om îndatoririle sale este cu totul inutil”**.

Cu alte cuvinte, trebuie reunite, prin verbul **a fi** sau prin copulă, întrebuințată pozitiv ori negativ, mai multe noțiuni clasificate în subiecte și predicate.

Judecata se definește, așadar, ca un act al inteligenței prin care pronunț o sentință, afirm sau neg, **„compun”** sau **„despart”**, recunosc o convenință sau o neconvenință.

Ea se elaborează înlăuntrul spiritului, apoi se formulează în acesta prin propoziția mentală, care se exteriorizează prin propoziția orală. Totuși, în pofida compunerii sau despărțirii pe care o săvârșește, judecata este un act simplu, indivizibil, căci constă în acordarea sau refuzarea asentimentului.

De asemenea, propoziția mentală prin care ea se exprimă este una și nedivizată; desigur, ea cuprinde părți — subiectul și atributul —, dar aceste părți se prezintă împreună inteligenței, unde formează un singur organism. Și, într-adevăr, a dezarticula acest organism mental ar însemna a-l reduce la concepte.

Aceste precizări ne îngăduie să vedem rolul primordial pe care judecata îl joacă în operațiile intelectuale. Ea constituie chiar punctul central către care se orientează totul.

Oare fiecare dintre abstracțiile noastre nu enunță o judecată? Oare fiecare știință particulară, depășind simpla aprehensiune, reprezintă altceva decât o sistematizare de judecăți?

Într-adevăr, spiritul caută fără încetare adevărul, căci este făcut pentru el, iar știința totalizează mijloacele întrebuințate pentru a-l atinge. Or, prin definiție, judecata tinde întotdeauna către obiectivitate și, procedând astfel, ne aduce un adevăr sau o eroare, după cum exprimă un acord sau un dezacord între inteligența noastră și real.

Desigur, există spirite superioare — Dumnezeu și îngerii — care posedă intuiția lucrurilor și scapă astfel nu numai abstracției, ci și tuturor incertitudinilor actului de a judeca. Încă o dată însă, inteligența omenească este prea slabă pentru a putea pretinde intuiții precise fără ajutorul **„compunerii”** și al **„despărțirii”**.

Iată, așadar, schițat pe scurt studiul logic al judecății în general, căci modurile în care spiritul poate afirma sau nega — în mod implicit sau explicit — conținutul judecății constituie probleme psihologice care au fost studiate în altă parte.

Ar trebui totuși menționate diferitele moduri de a judeca, ceea ce ar depăși cadrul restrâns al acestor câteva pagini. Să ne mulțumim, așadar, să arătăm că propozițiile se împart în **propoziții simple** și **propoziții compuse**: simple, atunci când afirmă un singur predicat despre un singur subiect; compuse, atunci când exprimă acordul sau dezacordul dintre mai multe atribute și mai multe subiecte. Propozițiile compuse cuprind, la rândul lor, mai multe categorii.

În plus, din punctul de vedere al **cantității**, o propoziție poate fi generală sau particulară: generală, dacă subiectul este luat în întreaga sa extensiune; particulară, dacă este luat într-un sens restrâns:

„Orice om este muritor."

„Un oarecare om este mincinos."

Din punctul de vedere al **calității**, o propoziție se prezintă ca afirmativă sau negativă, după cum acordăm sau refuzăm asentimentul nostru raportului indicat:

„Orice om are un suflet."

„Niciun om nu este pur animal."

Să semnalăm, în sfârșit, din pricina repercusiunilor sale metafizice, dezbaterea deschisă de Kant asupra **judecăților analitice și sintetice**.

În judecata analitică, întemeiată în definitiv pe esența lucrurilor, subiectul cuprinde atributul, iar spiritul îl descoperă în el dacă se livrează unei analize complete. Să luăm axioma: **„Întregul este mai mare decât părțile sale."** De îndată ce reflectez asupra conceptului-subiect „întreg", îmi dau seama că el cuprinde atributul „părți" și, prin urmare, că prin natura sa se dovedește mai mare decât acestea.

Dimpotrivă, judecata sintetică leagă predicatul de subiect în urma experienței, iar predicatul ei nu reprezintă decât o pură contingență; de pildă: **„Vremea este frumoasă."**

Dar, pentru Kant, judecata analitică nu ar fi decât o tautologie, iar judecata sintetică nu ar avea nicio valoare științifică, deoarece depinde numai de experiență. De aceea, tot potrivit lui, ar exista un al treilea fel de judecată, numită **sintetică a priori**: sintetică, deoarece analiza subiectului nu dezvăluie predicatul, care, dimpotrivă, adaugă ceva comprehensiunii sale esențiale; *a priori*, pentru că această judecată, asemenea judecății analitice și în afara oricărei experiențe, se caracterizează prin universalitate și necesitate.

De pildă, continuă Kant, atunci când afirm că linia dreaptă este drumul cel mai scurt de la un punct la altul, conceptul de **„dreaptă"** nu-l cuprinde nicidecum pe acela de **„cel mai scurt"**. Numai o intuiție, adică o dispoziție naturală a spiritului, îmi îngăduie să săvârșesc sinteza dintre subiect și predicat; iar mai târziu, comparând mai multe feluri de linii trasate între două puncte, voi constata prin experiență că, într-adevăr, dreapta este cea mai scurtă.

De aceea, conchide Kant, această judecată, fiind independentă de experiență și produsă de intelectul nostru, reprezintă singurul adevărat principiu științific, principiul director al fiecărei științe. Dar atunci științele, și metafizica în particular, sunt lipsite de orice valoare obiectivă și se prăbușesc prin aceasta însăși; consecință care, singură, înaintea oricărei discuții asupra posibilității judecății sintetice *a priori*, este suficientă pentru a inspira neîncredere față de ea.

CAPITOLUL XXXIV
RAȚIONAMENTUL

I. — ROLUL RAȚIONAMENTULUI

A raționa constă într-o mișcare a spiritului prin care, în virtutea cunoașterii unui lucru, se trece la cunoașterea altuia.

Pentru ca să existe raționament, trebuie să existe o mediere, astfel încât prima cunoaștere să o genereze pe cea de-a doua. De aici numele de **discurs** (*discursus*) dat raționamentului. El rezidă în mod esențial în argumentare, adică în legătura riguroasă a judecăților sau a propozițiilor.

A raționa înseamnă a ajunge să formulezi o judecată în dependență de alta; înseamnă a înlănțui propoziții (Sf. Toma, *Summa Theologiae*, I, q. LVIII, a. 3; q. LXXIX, a. 8).

Să reluăm raționamentul deja citat:

„Tot ceea ce îl învață pe om îndatoririle sale este de cea mai mare utilitate;

Or, filosofia îl învață pe om îndatoririle sale;

Deci filosofia este de cea mai mare utilitate."

După o primă judecată afirmată ca adevărată: **„Tot ceea ce îl învață pe om îndatoririle sale este de cea mai mare utilitate"**, spiritul enunță o a doua judecată, considerată ca dependentă de cea dintâi: **„Or, filosofia îl învață pe om îndatoririle sale."**

Cele două propoziții care le exprimă sunt numite **majoră** și **minoră** și formează **antecedentul**. Apropierea lor nu este însă sterilă. Ca și cum apariția sa ar fi legată de această unire, o a treia propoziție, **consecventul**, izvorăște îndată din ele, adevărul celor două garantându-l pe al său; iar printr-un act simplu — actul de inferență —, în care rezidă esențialul raționamentului, spiritul construiește și afirmă o judecată finală în care se odihnește: **„Deci filosofia este de cea mai mare utilitate."**

De aici o primă constatare: dacă judecata se ordonează către raționament, ca un act mai simplu către un act mai complex, raționamentul însuși tinde către judecată, singura operație în care spiritul se poate odihni în adevăr.

În definitiv, nu raționăm decât pentru a putea formula apoi, cu siguranță, o judecată nouă.

Să observăm, de asemenea, că, în pofida complexității sale aparente, rezultată din juxtapunerea antecedentului și a consecventului,

argumentarea este indivizibilă, căci spiritul trece în ea fără oprire, printr-o aceeași mișcare continuă, de la cunoscut — punctul de plecare — la necunoscut — punctul de sosire.

În sfârșit, o ultimă observație: viața noastră intelectivă este, în chip vădit, o perfecțiune în raport cu viața sensibilă și vegetativă, dar procedeele ei mărturisesc o lipsă nu mai puțin neîndoielnică. Și dacă necesitatea de a abstrage, de a compune și de a despărți dezvăluie imperfecțiunea inteligenței omenești, același lucru se poate spune despre necesitatea de a raționa (Sf. Toma, *Summa Theologiae*, I, q. LXXXV, a. 5; II-II, q. VIII, a. 1).

Într-adevăr, spiritul pur epuizează dintr-odată subiectul pe care îl sesizează: sesizând principiul, sesizează prin aceasta însăși, datorită unei intuiții desăvârșite, toate consecințele sale.

Noi, dimpotrivă, nu putem atinge adevărul decât puțin câte puțin, prin treceri succesive. În pofida lui Pascal, care spune că adevărata ordine constă **„în a defini totul și a demonstra totul"** (*De l'esprit géométrique*), știința desăvârșită se găsește acolo unde totul este cunoscut fără demonstrație.

De aceea domnul Bergson a vorbit despre intuiție; dar aceasta este un vis, un vis prea frumos: omul nu poate cunoaște prin intuiție, deoarece esența sa se împotrivește acestui lucru, iar dacă încearcă să abolească în sine distincțiile logice, primatul Verbului și demersurile succesive ale spiritului, nu izbutește decât să-și distrugă propria gândire.

II. — DEDUCȚIA

Există două feluri de raționament sau de argumentare, căci inteligența noastră poate întrebuința, pe rând, două mijloace diferite pentru a atinge adevărul.

1° Fie pornește de la principiile prime, universal recunoscute, și, mișcându-se numai în ordinea inteligibilului, afirmă un adevăr deoarece acesta este implicat într-un adevăr mai general, din care nu reprezintă decât un caz; susține despre individ ceea ce a susținut despre gen sau specie: aceasta este **deducția** sau **„silogismul”**.

Să luăm exemplul clasic:

„Orice om este muritor;

Or, Socrate este om;

Deci Socrate este muritor.”

2° Fie pornește de la datele sensibile și particulare, din care, de altfel, toate cunoștințele noastre își trag originea, pentru a regăsi inteligibilul, adevărul universal de temelie, altfel spus genul sau specia sub individualitățile care o concretizează: aceasta este **inducția**.

Exemplu:

„Aurul, argintul, cuprul şi fierul se dilată la căldură;

or, aurul, argintul, cuprul și fierul sunt metale;

deci metalul se dilată la căldură."

În silogism, antecedentul cuprinde, așadar, două propoziții, **majora** și **minora**, numite și **premise**, iar consecventul cuprinde o propoziție care conchide.

Pe de altă parte, se desemnează sub numele de **extremi** cei doi termeni care sunt subiect și atribut în concluzie. Dar, deoarece atributul are o extensiune mai mare decât subiectul, atributul concluziei este numit **termen major** (T), iar subiectul, **termen minor** (t).

Termenul cu care termenul major și termenul minor sunt unite în antecedent, care constituie mijlocul, intermediarul unirii lor în concluzie și care singur face posibilă sesizarea raportului dintre ele, poartă numele de **termen mediu** (M).

În realitate, el este nervul întregului silogism, iar arta logicianului constă în a-l descoperi cu promptitudine.

Să luăm silogismul nostru:

„Orice om este muritor;

Or, Socrate este om;

Deci Socrate este muritor."

El poate fi, așadar, schematizat astfel:

ANTECEDENT	Majora: **M — T** Minora: **t — M**
CONSECVENT	Concluzia: **t — T**

Nu rezultă însă că toate deducțiile se săvârșesc în același chip inflexibil; dimpotrivă, ele pot lua aspecte foarte variate, atât din pricina formei, cât și a materiei lor.

În ceea ce privește **forma**, ea depinde de figură și de mod. Locul ocupat de termenul mediu este acela care produce figura, iar modul rezultă din orânduirea cantității și a calității propozițiilor constitutive.

Cât despre **materie**, ea desemnează raportul propozițiilor cu adevărul. Se înțeleg, așadar, cu ușurință atât întinderea unui asemenea studiu, cât și lungimea unui tablou al tuturor silogismelor posibile. De aceea suntem siliți să le lăsăm manualelor de filosofie, precum și expunerea regulilor silogismului în general, pentru a examina mai degrabă o obiecție destul de specioasă formulată împotriva lui.

De la Stuart Mill încoace se repetă adesea că silogismul nu ascunde decât o tautologie, majora trebuind întotdeauna să conțină concluzia. Atunci, pentru ce să mai raționăm, de vreme ce a pune A înseamnă a afirma B și, prin urmare, B se găsește deja cuprins încă din primul pas? Pe de altă parte, dacă mă îndoiesc de B, adică de particular, nu am

dreptul să afirm A, adică generalul; majora devine incertă și echivalează cel mult cu o întrebare.

Dar, în adevăr, în silogism nu există nici tautologie, nici petiție de principiu.

Să reluăm exemplul nostru:

„Orice om este muritor;

Or, Socrate este om;

Deci Socrate este muritor."

A. — Nu există tautologie

„Orice om este muritor" nu înseamnă că am constatat în mod efectiv, unul câte unul, moartea tuturor oamenilor, ci că, potrivit experienței noastre, care înregistrează un raport constant între specia umană și una dintre însușirile sale, formulăm o ipoteză mai mult decât plauzibilă.

Eschil, Sofocle, Euripide, Pericle, Fidias au murit; prin urmare, dacă Socrate este om, va muri și el la rândul său.

Totuși, câtă vreme nu cunoaștem umanitatea individului Socrate, care, la urma urmei, ar putea fi un erou sau un zeu, câtă vreme faptul că este om nu ne-a fost dovedit, nu putem fi hotărâți asupra sorții sale.

De la conceptul **om** la conceptul **muritor**, apoi la conceptul **Socrate**, există, așadar, continuitate și progres al gândirii, pentru a ajunge la o descoperire: aceea a unei proprietăți a lui Socrate.

Evident, majora cuprinde concluzia; totuși, lucrul important aici nu este să constatăm includerea unei propoziții într-alta, ci să știm că ea este inclusă în aceasta. Iar silogismul are tocmai drept efect să ne facă să cunoaștem în mod explicit, să ne demonstreze ceea ce nu cunoșteam decât în mod virtual.

B. — Nu există petiție de principiu

Pentru ca aceasta să existe, ar trebui ca majora **„Orice om este muritor"** să nu fie afirmată decât după ce au fost totalizate toate cazurile individuale cărora li se aplică, din punctul de vedere al extensiunii.

Dar această majoră, departe de a însemna o colecție de fapte — ceea ce ar constitui, de altfel, distrugerea absolută a raționamentului —, trebuie considerată, dimpotrivă, din punctul de vedere al comprehensiunii.

Propoziția **„Orice om este muritor"** echivalează în realitate cu o notă esențială și universală și s-ar putea exprima și astfel:

„Posedarea naturii umane atrage după sine necesitatea de a muri."

Silogismul face, așadar, cu totul altceva decât să înregistreze contingentul. În vreme ce activitatea psihologică a animalului nu se atașează decât accidentului, lucrarea noastră speculativă îl transcende și ne introduce în lumea spiritului.

Eroarea nominalismului este tocmai aceea de a aștepta totul de la particular, căci dintr-o enumerare, oricât de minuțioasă ar fi ea, nu

pot izvorî ideile generale: faptul și ideea, după cum am văzut, departe de a fi aspecte succesive ale aceleiași realități, sunt entități ireductibile care se confruntă.

De aceea, dacă nu se face din silogism o întrebuințare stângace și necumpătată, se găsește în el, dimpotrivă, o sursă de claritate, o verificare a ipotezei și un instrument de descoperire; într-un cuvânt, o disciplină incomparabilă a inteligenței.

III. — INDUCȚIA

În inducție, antecedentul cuprinde de asemenea o majoră și o minoră, iar consecventul, o concluzie. De asemenea, inducția posedă un termen major și un termen minor.

Ceea ce o deosebește de silogism este faptul că nu are termen mediu, ci prezintă în locul acestuia o colecție de indivizi.

Pentru a sesiza mai bine această particularitate, să confruntăm, de altfel, o deducție cu o inducție:

DEDUCȚIE		**INDUCȚIE**	
M Orice om	T **este muritor.**	M Aurul, argintul, cuprul, fierul	T **se dilată la căldură.**
t Or, Socrate	M **este om.**	M Dar aurul, argintul, cuprul, fierul	t **sunt metale.**
t Deci Socrate	T **este muritor.**	t Deci metalul	T **se dilată la căldură.**

Astfel, atât din pricina prezenței sau absenței termenului mediu, cât și din pricina deosebirii de plan — plan inteligibil sau plan experimental —, silogismul și inducția nu sunt două mișcări de aceeași natură, ci de sens contrar și nu pot fi reduse una la alta.

Ceea ce creează iluzia este faptul că inducția adoptă fără deosebire fie o mișcare ascendentă, care merge de la particular la universal, după cum arată exemplul nostru, fie o mișcare descendentă, care pare analogă aceleia a silogismului și revine de la universal la particular.

Dar nu trebuie să ne lăsăm înșelați de această aparență și să uităm că, dacă silogismul se justifică *per capita*, adică prin înlănțuirea conceptelor, valoarea inducției provine numai din raporturile părților, ale indivizilor, cu universalul.

Cât despre etapele succesive ale lucrării inductive — observarea faptelor, ipotezele, verificările —, despre regulile și metodele sale — concordanță, diferențe, reziduuri, variații concomitente —, suntem siliți, tot din aceeași pricină, să lăsăm expunerea lor altora. Mai interesantă, de altfel, este problema legitimității ei.

În definitiv, inducția se întemeiază pe principiul următor:

Ceea ce este adevărat despre mai multe părți suficient enumerate ale aceluiași subiect universal este adevărat despre acel subiect universal.

Unii obiectează atunci că aici nu este decât un calcul al probabilităților. Putem oare pretinde, într-adevăr, nu numai să cunoaștem toate cazurile unei specii, ci chiar să facem o enumerare suficientă a lor și să înlăturăm orice posibilitate de eroare? Nu Își rezervă Dumnezeu inteligibilitatea desăvârșită a universului? Pe de altă parte, dacă se adoptă transformismul, mai oferă oare specia altceva decât o posibilitate veșnică?

Este evident că, în afara cazului unei enumerări complete, inducția nu comportă decât o probabilitate mai mare sau mai mică.

Astfel, atunci când spunem:

„Aurul, argintul, cuprul și fierul se dilată la căldură;

Dar aurul, argintul, cuprul și fierul sunt metale;

Deci metalul se dilată la căldură."

facem din aur, argint, cupru și fier părți ale unui întreg universal: metalul.

Dar cine ne asigură că toate metalele sunt dilatabile la căldură? Avem noi certitudinea absolută că le cunoaștem pe toate? Desigur că nu. De aceea, în vreme ce silogismul ne oferea o siguranță totală, inducția, în afara cazului unei enumerări complete, ne lasă întotdeauna un oarecare dubiu.

Totuși, dacă este vorba despre un predicat esențial și, prin urmare, necesar constant, nu este nevoie de o enumerare îndelungată pentru a conchide; la limită, este suficient chiar să desemnăm o singură parte a întregului universal în chestiune:

„Animalul este înzestrat cu mișcare spontană și imanentă;

or, animalul este o ființă vie;

deci ființa vie este înzestrată cu mișcare spontană și imanentă."

Enumerarea este de asemenea considerată suficientă atunci când avem certitudinea sau cvasi-certitudinea că părțile enumerate aparțin într-adevăr universalului în chestiune; ceea ce este adevărat despre părți va fi atunci adevărat despre universal.

Totuși, făcând abstracție de aceste cazuri excepționale și în pofida îndoielii pe care procedeul inductiv ne-o lasă, acesta este legitimat de conexiunile persistente pe care le constatăm între anumite substanțe și

anumite accidente, conexiuni care nu pot fi explicate prin hazard, ci numai printr-o înclinație esențială a ființelor observate, astfel încât probabilitatea sa se apropie de certitudine.

Atunci ne-am afla oare în fața determinismului științific?

Nicidecum, căci determinismul este pur cantitativ și exclude orice interioritate, precum și orice progres, cu alte cuvinte, calitatea ființei.

Or, inducția, departe de a se sprijini pe simple fenomene, își trage valoarea, dimpotrivă, din cauză, întemeiată pe o natură fixă, adică pe o substanță înzestrată cu activitate specifică, noțiune care singură poate răspunde de stabilitatea universală.

Căci, dacă nimic nu asigură producerea consecventului de fiecare dată când antecedentul este pus, chiar dacă în fapt aceasta s-a produs adesea astfel, o natură, dimpotrivă, nu acționează decât potrivit unui plan, unei intenții suportate sau voite în mod liber, după caz.

Un scop caracterizează, așadar, fiecare esență și guvernează dezvoltarea activităților sale, ceea ce dovedește împotriva lui Kant că, departe de a-și primi legile de la inteligența noastră, lumea le poartă în sine și ne silește să le recunoaștem.

Să luăm drept mărturie numai experiențele lui Driesch asupra creșterii embrionului, experiențe care l-au condus la restaurarea noțiunii de tip.

Într-adevăr, morfogeneza cuprinde mai mult decât simplul proces elementar al unor forțe fizico-chimice determinate către o evoluție sau alta. Ea dezvăluie o dezvoltare a formelor specifice, în vederea

căreia orice organism, oricât de rudimentar ar fi, învinge obstacolele exterioare, se străduiește să se adapteze mediului, grupează și regenerează celulele sale; într-un cuvânt, dă dovadă de o plasticitate foarte complexă și, prin aceasta însăși, ireductibilă la mecanism.

Prin urmare: **substanță sau esență căreia îi convine să existe în sine și nu în altul; cauzalitate, adică nu simplă legătură de fenomene, ca în determinism, ci rădăcină a acestor fenomene; finalitate, în sfârșit, altfel spus un scop precis urmărit și realizat de substanță** — acestea sunt singurele principii capabile să întemeieze ordinea lumii și să îngăduie formularea legilor ei.

Într-adevăr, o asemenea finalitate, observată în mai multe substanțe considerate ca părți ale aceluiași subiect universal, nu poate fi oare afirmată ca adevărată despre acest subiect universal, fără deosebire de timp și de loc?

Este oare nelegitim să se treacă de la **unii** la **toți** și să se găsească în trecut cea mai sigură garanție a viitorului?

Iată-l, așadar, pe om în posesia mijloacelor de a cunoaște. Nu-i mai rămâne decât să cerceteze realul, respectând natura obiectelor care îi solicită curiozitatea și neafirmând niciodată despre ele decât adevărul. Aceasta este întreaga lucrare a **logicii materiale**, lucrare pe cât de complexă, pe atât de plină de interes, căci ea își variază în mod necesar procedeele de cercetare: alta este metoda întrebuințată în matematică, alta aceea a științelor fizice, naturale și morale.

Dar expunerea lor amănunțită nu ține de o inițiere. Să ne mulțumim numai să semnalăm că ar fi neîndreptățit să se opereze, în domeniul

științei, o despărțire între procedeele logice și rezultatele tehnice obținute prin ele.

De aceea, chiar urmărind utilul, savantul ideal trebuie să fie totodată și filosof, cu alte cuvinte să nu înceteze a ordona multiplicitatea lucrurilor sub formule simple, să contemple natura ca un artist, pentru ea însăși, numai pentru că este frumoasă, pentru că stârnește uimirea.

„Principiul filosofiei este admirația", a scris chiar Aristotel, care a fost deopotrivă savant și metafizician (Aristotel, *Metafizica*, II, 1).

MORALĂ SAU ETICĂ

DE VALENTINE REYRE

INTRODUCERE

I. — A ACȚIONA ȘI A FACE

După filosofia speculativă, care tinde numai către cunoaștere, a urmat logica, menită să reglementeze înseși condițiile cunoașterii și să enunțe legile cărora trebuie să li se conformeze inteligența pentru a ajunge la adevăr.

Logica, știință speculativă, este totodată o știință normativă și merită numele de artă. Arta, într-adevăr, aparține ordinii practice; caracterul ei esențial este acela de a călăuzi **facerea**: fie că este vorba despre arte liberale sau arte servile, despre construirea unui pod, câștigarea unei bătălii, vindecarea unui bolnav, alcătuirea unui raționament ori redactarea unui tratat de filosofie, există întotdeauna o operă de făcut, operă care își are existența și scopul în afara celui care o săvârșește.

Artele frumoase sunt rânduite către **frumusețe**, care este un transcendental, după cum logica este rânduită către **Adevăr**.

În fiecare dintre aceste cazuri atât de diferite, scopul artei este de a călăuzi opera ce trebuie făcută potrivit rațiunii, astfel încât să asigure

perfecțiunea operei, independent de perfecțiunea celui care o săvârșește.

O parte a filosofiei va trata, așadar, despre marile legi generale ale artei și se va aplica în mod deosebit artelor care au drept obiect frumosul.

O altă parte a filosofiei trebuie să urmărească procurarea binelui pur și simplu al omului; ea are drept obiect bunătatea sau perfecțiunea **omului care acționează**, ori a întrebuințării pe care el o face facultăților sale atunci când le întrebuințează în chip omenesc, adică în mod liber.

Aceasta este **filosofia acțiunii omenești**, morala sau etica. Ea este o filosofie, deoarece urmărește binele suprem, dar coboară până la cercetarea moravurilor sau a felurilor noastre de a acționa în cazurile particulare.

Ea este o filosofie normativă și practică. Totuși, ea nu ne face să acționăm; de aceea nu este numită propriu-zis o artă, **arta de a construi omul desăvârșit**. Propriu-zis, **prudența** este arta de a acționa, **dreapta rațiune a celor ce trebuie săvârșite** (*recta ratio agibilium*), în vreme ce morala este filosofia acțiunii, după cum estetica este filosofia facerii sau a artei, iar nu arta însăși.

II. — ÎMPĂRȚIRILE MORALEI

Morala va studia, așadar, resorturile profunde ale acțiunii.

Activitatea omenească nu este lipsită de cauză; ea trebuie să fie dependentă de un scop ultim. Raţiunea ne demonstrează absurditatea unei serii de scopuri care s-ar succeda fără termen.

Filosofia acţiunii va căuta, aşadar, mai întâi să determine **scopul ultim al omului** şi îl va identifica cu **binele său absolut**.

Toate actele omeneşti trebuind să fie rânduite către urmărirea acestui scop, ea va studia actele omului, ceea ce constituie moralitatea lor, voluntarul liber şi noţiunile de bine şi de rău.

Va trebui apoi să stabilească regula acestor acte: **legea eternă şi legea naturală**, precum şi modul în care această lege atinge nemijlocit fiecare fiinţă omenească: **conştiinţa**.

Ea se va ridica până la Legiuitor şi va cerceta ce este **sancţiunea morală**.

După ce va fi stabilit ceea ce se poate numi **forma moralităţii**, ea va trata despre materia ei: **pasiunile şi mai ales virtuţile**, principii ale actelor morale, precum şi viciile.

În această schiţă rapidă a principalelor chestiuni ale moralei tomiste, vom neglija în mod necesar amănuntele moralei particulare; dar nu vom mutila edificiul moral al Aquinatului trecând sub tăcere încununarea sa teologică.

Filosofia morală oferă regulile de conduită ale unei omeniri presupuse a avea un scop ultim natural. În realitate, omenirea are un scop supranatural şi toate actele omeneşti trebuie să fie reglementate în raport cu acest scop.

Morala filosofică trebuie, așadar, să fie completată și supraînălțată prin datele Revelației.

Vom încheia, prin urmare, printr-o scurtă expunere a încununării teologice a filosofiei morale a Sfântului Toma.

CAPITOLUL XXXV
SCOPUL ULTIM SAU BINELE SUVERAN

I. — SCOPUL ULTIM

După cum **LOGICA**, știința gândirii, are drept obiect determinarea legilor cărora trebuie să li se conformeze rațiunea omenească pentru a atinge **ADEVĂRUL**, tot astfel **MORALA**, filosofia acțiunii, are drept obiect determinarea legilor cărora voința trebuie să li se supună pentru a procura **BINELE** persoanei omenești.

Ea va reglementa moravurile omului.

Întemeierea moralei nu va necesita o istorie naturală a moravurilor omenești, ceea ce astăzi se numește sociologie și care nu este o filosofie, ci o știință descriptivă și statistică; ea va începe prin cercetarea rațională a scopului ultim.

Pare ciudat, în epoca noastră, să începem cu ceea ce apare ultim în desfășurarea faptelor. Totuși, aceasta se impune și nu va conduce la construirea unei morale desprinse de real; dimpotrivă.

Noțiunile de **materie** și de **formă** au fost explicate în metafizica generală. S-a demonstrat că orice ființă își primește specia de la forma sa: pentru că posedă o anumită formă, o ființă este ceea ce este.

Tot din formă derivă acțiunea, prin mijlocirea ființei: **orice ființă acționează potrivit cu ceea ce este**.

Dacă materia individualizează, forma specifică; ea este, așadar, principiul determinant prin excelență, rațiunea de a fi.

Morala nu se ocupă de ființe naturale, așa cum fac cosmologia sau psihologia, ci de acțiuni, în vreme ce arta tratează despre operele ce trebuie făcute. Acțiunile și operele, fiind și ele ființă, au nevoie de ceva care să le facă să fie aceasta mai degrabă decât altceva: de o formă.

De ce un anumit ansamblu de grinzi și scânduri devine o barcă, iar un altul o șarpantă? Pentru că meșterul a avut în vedere, în primul caz, să construiască o ambarcațiune destinată să plutească pe apă, iar în al doilea, să acopere zidurile menite să pună locuința la adăpost de intemperii.

Scopul urmărit este, așadar, acela care a specificat opera. Acest exemplu arată cu evidență că, dacă lemnele tăiate și fasonate au fost primele din punct de vedere material în executarea lucrării, ceva exista mai înainte în spiritul meșterului: planul ansamblului, forma corabiei sau a acoperișului. Pentru ca meșterul să conceapă unul sau altul dintre

aceste ansambluri, trebuia mai întâi să prevadă și să determine cu foarte mare precizie scopul muncii sale.

Scopul, ultim în ordinea execuției, este, așadar, în realitate, primul în ordinea intenției.

La fel stau lucrurile în morală. Viața propriu-zis omenească, manifestată prin activitatea morală, este și ea o operă alcătuită din acte voluntare, care sunt ca materia ei.

Forma sa? Aceasta trebuie determinată. Pentru a reuși, trebuie să știm către ce scop tinde întreaga această activitate. În lumea inteligenței nu se poate rândui decât în jurul unui principiu prim și ultim; în domeniul acțiunii nu se poate rândui decât suspendând totul de un scop ultim.

II. — SCOPUL ULTIM ȘI BINELE SUVERAN

Scopul ultim al unei ființe este binele care poate să desăvârșească și să umple natura acelei ființe. A spune plinătate înseamnă a indica încetarea dorinței, satisfacția ei și odihna în bucurie.

Scopul unei ființe, fiind același lucru cu perfecțiunea ei, nu poate fi decât unic, căci ființa este una. El este binele ei ultim sau suveran.

Binele, așa cum s-a spus în ontologie, în studiul transcendentaliilor, este ceea ce toate ființele doresc: **„ceea ce toate doresc"** (*Quod omnia appetunt*).

Orice ființă dorește, printr-un impuls puternic și irezistibil, ceea ce o poate umple, desăvârși și împlini. Binele suveran se identifică, așadar, cu scopul ultim sau cu desăvârșirea deplină a ființei.

Să aplicăm aceasta la cazul omului. Voința sa, putere a dorinței, este orientată fără încetare și fără slăbire către bine, asemenea apetitului celorlalte ființe însuflețite. Dar ea are un caracter specific: este un apetit rațional.

Strâns legată de inteligență, asemenea ei este imaterială și de o amplitudine infinită. Luminată de inteligență, care concepe ființa, adevărul și binele fără limite, absolute și infinite, voința omenească tinde în chip invincibil către Binele infinit, absolut și fără margini.

Ceea ce este mai profund în om, ceea ce constituie motorul tainic al întregii sale naturi și al tuturor actelor sale, este dorința de a fi fericit, și aceasta în chip desăvârșit și pentru totdeauna. Cel care reflectează constată că aceasta este într-adevăr legea profundă înscrisă în natura omenească.

Orice ființă căutând în mod firesc propriul bine, scopul ultim al omului este, așadar, **Fericirea** sau **Binele desăvârșit**.

Prin toate lucrurile, creatura omenească urmărește acest Bine, uneori chiar sub aparența nimicirii. În sinucidere, oricât de paradoxal ar părea, cel deznădăjduit caută tot un bine și chiar un Bine suveran. Căci omul se poate înșela și poate numi Bine suveran un bine particular și imperfect.

III. — CĂUTAREA BINELUI SUVERAN

Natura omenească, complexă, atingând de o parte spiritualitatea pură, iar de cealaltă animalitatea, este un mănunchi de tendințe și dorințe către o multitudine de bunuri: bunurile averii, puterea, gloria, bunurile inteligenței, bunurile trupului, voluptățile simțurilor.

Printre toate aceste bunuri, dintre care fiecare pare că ar putea umple o parte a ființei noastre, rațiunea trebuie să discearnă pe acela care constituie fericirea noastră. Aceasta, după cum am văzut, trebuie să fie un bine total, stabil, absolut, infinit.

Averea nu este un scop; ea este căutată pentru plăcerile, considerația sau onorurile pe care le procură. Onorurile și chiar gloria nu sunt bunuri absolute; ele sunt relative la situația și talentul nostru, sunt consecința excelenței noastre și nu o cauzează.

Binele trupului nu este scopul ultim, căci trupul este pentru suflet; el se rânduiește către suflet așa cum inferiorul se rânduiește către superior. Binele slujitorului nu poate fi binele stăpânului.

De aceea, deși cei mai mulți oameni caută fericirea în voluptățile sensibile, nu în ele se ascunde Fericirea.

Totuși, desfătarea este parte a fericirii. De vreme ce ea este rezultatul, în ființa noastră, al întrebuințării unui bine, este imposibil ca Binele suveran, odată posedat, să nu ne desfete. Dar despre ce fel de desfătare este vorba în Fericire?

Plăcerile simțurilor sunt cauze ale unor desfătări foarte puternice, dar în ele nu se află Binele suveran și nici măcar reflexul lui. Omul este

spiritual tot atât de mult și chiar mai mult decât este animal, fie că voiește sau nu să recunoască aceasta.

Voluptățile sensibile nu satisfac în el nici inteligența, al cărei exercițiu îl împiedică mai curând, nici puterea, într-un anumit sens infinită, de a iubi, pe care i-o dă libertatea voinței sale.

Fericirea, neputând fi un bine al trupului, va fi oare un bine al sufletului? Este astfel într-o anumită măsură, dar nu în întregime.

Ea este un bine al sufletului în măsura în care sufletul trebuie să o posede, să o experimenteze și să se bucure de ea; dar, în sine, ea nu poate fi ceva ce aparține sufletului.

Sufletul nostru este în potență; el devine ceea ce cunoaște și ceea ce iubește și astfel se desăvârșește și se îmbogățește. O parte din el însuși nu poate, așadar, să-l satisfacă.

Nici măcar totalitatea bunurilor pe care le poate număra — bucuriile spiritului, satisfacțiile inimii — nu poate constitui fericirea.

Binele universal absolut este obiectul voinței; nimic creat nu o poate mulțumi, căci binele infinit nu se află în nicio creatură.

El se află numai în Dumnezeu, Care este, în același timp cu Ființa prin Sine, Binele absolut.

Dar Dumnezeu atins prin treptele raționamentului nu este de ajuns pentru fericirea noastră. Dumnezeu Însuși, cunoscut prin credință, nu este încă de ajuns, căci aceste două cunoașteri nu se săvârșesc decât prin reflex și prin văluri.

Ceea ce ne trebuie este **Dumnezeu Însuşi, cunoscut şi posedat**.

Pentru ca inteligența noastră și, prin ea, întregul nostru suflet să fie fericite, ar trebui ca inteligența să sesizeze Ființa infinită la fel de direct cum, în ordinea sensibilă, ochiul sesizează lumina sau urechea sunetul.

Fericirea nu este din această lume. Omul, în timpul vieții sale pământești, nu poate fi numit fericit decât în mod relativ, dacă se apropie de Fericire meritând-o sau dacă își consacră viața la ceea ce poate fi numit o imagine imperfectă și o participare îndepărtată la Fericire: **contemplarea adevărului**.

Această împlinire fericită, chiar la acest stadiu imperfect, fusese întrezărită de înțelepții Antichității ca scop al vieții omenești.

Dumnezeu este scopul ultim al tuturor ființelor, în sensul că, făcute de El, toate au drept scop să-și ocupe locul în ordinea universului și să-L manifeste, fiecare într-un chip particular, pe Acela Care este izvorul întregii ființe, al oricărei naturi, al oricărei vieți, al întregii bunătăți și frumuseți.

Și omul are drept scop să manifeste participarea la divin pe care o constituie forma sau sufletul său.

Această manifestare nu se va săvârși în chip desăvârșit într-o creatură inteligentă și liberă decât prin cunoașterea directă a lui Dumnezeu, cunoaștere care va atrage în chip invincibil iubirea și bucuria.

Din partea sufletului, fericirea va fi, așadar, o operație: ea va fi actul ultim al inteligenței, actul cel mai înalt de care aceasta este capabilă, săvârșit cu o desăvârșire lesnicioasă.

Numai contemplarea esenței divine poate constitui fericirea desăvârșită, căci această vedere va produce o desfătare supremă în posedarea liniștită și de nepierdut a Binelui absolut.

Filosoful antic, lăsat numai puterilor rațiunii sale, putea spune împreună cu Platon: **„Cel căruia i-ar fi dat să contemple... binele absolut... nu ar fi oare fericit?"**; iar împreună cu Aristotel: **„Fericirea este răsplata actelor virtuoase."**

El nu putea însă, deși constatase în altă parte că **„o dorință a naturii nu poate fi zadarnică"**, să conceapă în ce chip s-ar putea realiza fericirea, căci își dădea seama de disproporția de fapt existentă între inteligența creată și esența divină.

Sfântul Toma, filosof creștin, știe că realizarea acestei dorințe a naturii depășește puterile naturii; dar credința îl învață că Dumnezeu a găsit mijlocul de a potoli această sete și această foame după El Însuși pe care le-a sădit în creatura Sa.

După această viață, El va împărtăși sufletului omenesc o lumină suplimentară care îi va întări inteligența și îi va îngădui să-L contemple față către față.

CAPITOLUL XXXVI
ACTELE MORALE — BINELE ȘI RĂUL

I. — ACTELE OMENEȘTI

Odată discernit care este scopul omului, morala, știință practică a acțiunii, are sarcina de a determina cum trebuie să fie actele capabile să-l facă să atingă scopul său ultim.

Pentru ca o asemenea cercetare să ajungă la rezultat, trebuie mai întâi precizate condițiile cerute pentru ca un act să fie moral.

Actul moral este un **act uman**, adică un act săvârșit de om în măsura în care este om, ființă înzestrată cu inteligență și voință. Celelalte acte, pe care Sfântul Toma le numește nu acte umane, ci **acte ale omului**, precum a se hrăni, a cunoaște prin simțuri, nu pot intra în categoria actelor morale decât dacă depind, într-un fel oarecare, de inteligență și de voință.

Această distincție este pe deplin legitimă. Într-un domeniu în care nu se află nici inteligență, nici voință liberă domnesc necesitatea și determinismul. Într-un asemenea domeniu, morala nu are ce căuta. Trebuie ca omul să fie stăpân pe actele sale, liber să le săvârșească sau nu, pentru ca să le poată da o regulă. El trebuie să fie lăsat în mâinile propriei sale chibzuințe.

II. — LIBERUL ARBITRU

Aici se află problema capitală a liberului arbitru. Dacă ea nu este rezolvată, morala se prăbușește. Este omul liber? Nu are el oare decât o iluzie a libertății? Atavismele sale, organismul său corporal sau ritmul vieții sale fiziologice și psihologice comandă oare în mod necesar, asemenea unui angrenaj inexorabil, determinările voinței sale?

Este foarte greu să iasă din îndoială cel care se sprijină numai pe conștiința pe care fiecare o are despre propria libertate sau pe faptul universal al unui fel de percepție directă a libertății, fapt atestat de existența moralei, a legilor și a pedepselor, care presupun toate responsabilitatea, iar aceasta, libertatea.

Fără a disprețui contribuțiile pe care introspecția și sociologia le pot aduce la studiul problemei, Sfântul Toma cere, ca întotdeauna, soluția unei probleme raționale de la speculația metafizică.

El consideră, sprijinindu-se pe o vedere experimentală a lumii, că în orice ființă există tendințe, apetituri care țin de însăși natura ființei. Voința omenească este o specie particulară a genului apetit, care este el însuși o tendință sau o dorință profundă, o înclinație care poartă fiecare ființă către binele său.

Materia brută prezintă un fel de schiță a acestor apetituri, a acestor voințe oarbe. Savanții le clasifică sub numele de legi: legile gravitației, ale atracției moleculare, ale cristalizării, de pildă.

În ființele însuflețite există, într-un sens mai propriu, apetituri, schițe de voință: apetitul plantei care se întinde într-o parte către lumină și în cealaltă către pământul hrănitor, înclinând staminele asupra pistilului pentru a produce rodul.

În regnul animal, toate mișcările instinctului, cărora animalul le ascultă orbește, cu grabă și desfătare, sunt ceea ce scolastica recunoaște drept forme variate ale apetitului sau ale **voinței de natură**. Este, în fiecare ființă, tendința profundă și necesară de a urmări ceea ce constituie binele sau scopul ei.

Omul nu face excepție de la această lege. Asemenea animalului, el posedă un apetit senzitiv, dar dominat de apetitul propriu naturii sale inteligente: **apetitul rațional**.

Inteligența îi prezintă binele pe care îl concepe, desprins de toate limitările și de toate fragmentările pe care i le impune materia, în care se găsesc bunuri fragmentare, dar nu Binele. Binele către care tinde natura omenească, tocmai pentru că este inteligentă, este **Binele absolut**, care se identifică cu însăși Ființa divină.

Acest Bine, care este binele său prin natură, va determina cu necesitate voința omenească. Așezat înaintea lui Dumnezeu, înaintea Binelui absolut și universal, sufletul omenesc nu va putea decât să adere la El; îi va fi cu neputință să se desprindă de El.

Dar până atunci, până în momentul în care posedarea **Binelui său** va umple acest apetit al naturii și îi va înlătura orice dorință și orice posibilitate de a căuta altceva, ce bine ar putea determina cu necesitate sufletul omenesc?

Inteligența recunoaște în orice alt bine un amestec de neființă, de rău: **„toate bunurile sunt amestecate cu rele"** (*omnia bona mixta malis*).

Pentru că este determinată cu necesitate de Dumnezeu în calitatea Sa de Bine absolut, voința omului este liberă față de orice bine care nu este Dumnezeu.

Rădăcina liberului arbitru se află, așadar, pe de o parte, în amplitudinea și imaterialitatea inteligenței, iar pe de altă parte, în necesitatea obiectivă a voinței noastre sau a apetitului nostru rațional. Liberul arbitru poate, prin urmare, să hotărască și să săvârșească un act sau altul. El va putea alege binele, va putea prefera un bine sau altul și va putea evita răul.

Am văzut prima condiție a existenței moralității: **libertatea în subiect**. Ne rămâne să o studiem pe cea de-a doua: **determinarea binelui și a răului**, sau ceea ce constituie bunătatea unui act.

III. — BINELE ONTOLOGIC ȘI BINELE MORAL

Termenul de **Bine** a fost întrebuințat deja de mai multe ori. În orice ființă, prin însuși faptul că există ființă, există bine.

Binele este ceea ce poate satisface o putere de dorință. Este **ființa însăși**, considerată în raportul ei cu o altă ființă care o dorește pentru a se desăvârși.

În acest sens, care este sensul metafizic sau ontologic, toate obiectele către care tind diferitele noastre puteri apetitive sunt bunuri: sănătatea este un bine, mâncărurile alese sunt bunuri, aurul, puterea, voluptatea și știința sunt și ele bunuri.

De ce, așadar, toate actele care tind să atingă și să ne însușească ființă și, prin urmare, bunuri, nu sunt calificate drept bune? De ce nu este bine să-ți petreci existența strângând comori, asemenea lui Harpagon, sau satisfăcându-ți gustul pentru frumusețe, asemenea lui Don Juan?

Pentru a explica aceasta, trebuie să aplicăm actului uman criteriul bunătății metafizice.

Bunătatea actelor omenești, asemenea bunătății tuturor lucrurilor, depinde de plenitudinea ființei lor. Într-adevăr, cu cât o creatură are mai multă ființă, cu atât este mai bună.

Răul este o privațiune, privațiunea într-o ființă a ceea ce se cuvine naturii sale. De aceea, ceea ce este un rău pentru o ființă nu este rău pentru alta. A nu avea aripi este un rău pentru pasăre, dar nu este un

rău pentru om; în vreme ce a nu avea uzul rațiunii este un mare rău pentru om și nu este un rău pentru pasăre. Aripile fac parte din natura păsării, iar inteligența din natura omului.

Cum vor avea acțiunile — iar nu ființele — plenitudinea de ființă care le va face bune?

Actele facultăților tind către un obiect care se află în afara lor. Ele vor fi bune, mai întâi, potrivit gradului de bunătate, altfel spus potrivit gradului de ființă al acestui obiect. Dacă obiectul pe care voiesc să-l atingă este material, el posedă mai puțină ființă, deci mai puțină bunătate, decât dacă este imaterial, spiritual.

Actul care va tinde către un bine spiritual va avea, așadar, un grad de bunătate superior celui care tinde către un obiect material.

Dacă este suficient un singur defect pentru a face un act rău, sunt necesare mai multe calități pentru ca el să fie bun. Actele morale trebuie să construiască însăși ființa noastră, să realizeze natura noastră în perfecțiunea ei, să o conducă la împlinirea sa, la fericirea sa.

Urmează de aici că ele vor fi bune prin bunătatea scopului pe care și-l vor propune, în măsura în care ne vor face să fim mai deplin și mai desăvârșit oameni.

Fericirea, sau vederea directă și posedarea lui Dumnezeu, ne este arătată de rațiune drept scopul ultim al actelor noastre. Acestea vor fi bune în măsura în care vor tinde către acest bine ultim, iar obiectele pe care și le vor propune vor fi **bunuri morale** în măsura în care vor favoriza sau pregăti dobândirea Binelui suveran; ele vor fi **rele**, din

punct de vedere moral, dacă ne îndepărtează sau ne lipsesc de Binele suveran.

În măsura în care vor fi conforme raţiunii, care ne arată în ele un mijloc de a ajunge la Binele suveran, actele noastre vor fi bune. Ele vor fi rele în măsura în care vor merge împotriva luminii raţiunii, către ceva care ne-ar lipsi de Binele suveran.

Astfel, în domeniul moral, binele este încă fiinţă, iar răul, o privaţiune de fiinţă.

Natura omenească fiind în acelaşi timp vegetativă, senzitivă şi intelectivă, animală şi spirituală, va trebui ca toate puterile ei să fie ierarhizate şi supuse raţiunii. Această ordine nu se dobândeşte fără sacrificarea anumitor bunuri particulare: ceea ce, în ordinea metafizică, este un **bine în mod absolut** (*bonum simpliciter*) poate, în ordinea morală, să fie un rău, deoarece îl lipseşte pe om de adevăratul său bine.

Binele ontologic este tot ceea ce poate constitui obiectul dorinţei unei fiinţe.

Binele moral este ceea ce poate conduce fiinţa omenească la împlinirea, la perfecţiunea sa; **răul**, tot ceea ce o abate de la aceasta sau îi pune piedică.

Omul este o fiinţă inteligentă şi liberă, al cărei scop ultim şi beatific este de a-L vedea şi de a-L poseda pe Dumnezeu, Binele suprem. El va trebui să aleagă drept scopuri imediate ale actelor sale morale tot ceea ce poate fi rânduit ca mijloc către scopul său ultim.

Cine îi va indica aceste obiecte bune, cine va determina regulile acțiunii sale, dacă nu o lege? Această lege o vom studia în capitolul următor.

CAPITOLUL XXXVII
LEGEA MORALĂ — CONȘTIINȚA

Legile civile își au rațiunea de a fi într-un scop, care este ordinea în stat; legea morală are drept obiect conformarea moravurilor sau a felurilor noastre de a acționa cu scopul lor rațional.

Legea morală este, potrivit Sfântului Toma, **porunca rațiunii cu privire la cele ce trebuie săvârșite** (*Dictamen rationis de agendis*).

Ea nu este o lege în același sens ca legea științifică și, totuși, prezintă cu aceasta o anumită analogie.

I. — PRIMELE PRINCIPII ALE CUNOAȘTERII ȘI ALE ACȚIUNII

Rațiunea speculativă, adică inteligența care lucrează ca facultate de cunoaștere pură, este un fel de oglindă a realului; o oglindă care se străduiește să desprindă, prin concept, raționament, analiză și sinteză, inteligibilitatea cuprinsă în real și care încearcă să o exprime sub

formă de legi, legi care constată o anumită ordine, o anumită finalitate.

La temelia acestei reconstrucții ideale a lumii se află primele principii și, întâiul dintre toate, **principiul identității**, prin care inteligența sesizează ființa:

CEEA CE ESTE, ESTE

și răsturnarea sa:

Un lucru nu poate, în același timp și sub același raport, să fie și să nu fie.

Când rațiunea se aplică la conducerea vieții noastre, ea nu mai este numai speculativă, ci devine practică; nu se mulțumește să privească desfășurarea fluxului vieții psihologice și fizice, ci judecă și poruncește.

În adâncul ei cel mai intim este întipărit un principiu fundamental, transpunere în domeniul practic a primului principiu al ordinii speculative:

„Binele trebuie făcut și, prin urmare, răul nu trebuie făcut."

Aceasta înseamnă, în domeniul acțiunii, a prefera ființa neantului.

După cum **„ceea ce este, este"** se dovedește a fi un principiu prim, indecompozabil, ireductibil la analiză și cuprins în orice raționament, în orice judecată și în orice știință, tot astfel principiul **„binele trebuie făcut"** este subînțeles în orice viață omenească, la începutul oricărei moralități și al oricărei civilizații.

Primele principii nu sunt cunoașterea, dar sunt condiția ei indispensabilă; la lumina lor cunoaște inteligența.

Principiul **„binele trebuie făcut”** nu este legea morală, dar se aplică tuturor determinărilor pe care i le va da rațiunea și prin el dobândesc acestea valoarea lor de porunci morale.

II. — LEGEA NATURII

Rațiunea nu creează legea morală, după cum nu se creează nici pe sine însăși. Ea caută să o descopere.

Ea observă în fiecare ființă naturală o lege internă, care îi este dată, împreună cu însăși ființa sa, de către Creator. Recunoaștem aici **forma**.

În ființele anorganice, această formă este dată o dată pentru totdeauna. În ființele vii, ea este principiu de creștere, lege de dezvoltare și de viață. Ea comandă întreaga dezvoltare a plantei sau a animalului și o diversifică potrivit speciei sale; dar nici animalul, nici arborele nu au conștiința a ceea ce se săvârșește în ele și, într-un anumit sens, fără ele.

Animalul își urmează instinctele naturii, iar acestea îl călăuzesc cu siguranță.

Omul nu face excepție în marea familie a ființelor create. Și el are instincte ale naturii, și nu numai ale naturii animale, ci și ale naturii spirituale.

El are putere asupra sa însuși. El își comandă actele.

Pentru a le reglementa și pentru a le găsi regula, el își va **raționaliza instinctele naturii**, adică le va cerceta la lumina rațiunii sale și le va ierarhiza în raport cu scopul său ultim.

El va descoperi în însăși natura sa legea pe care va trebui să i-o impună.

Această lege va fi, așadar, o lege divină, deoarece este înscrisă de Dumnezeu Creatorul în constituția naturii omenești.

III. — LEGEA MORALĂ NATURALĂ

Se numește **lege naturală ansamblul determinărilor prime ale binelui moral**.

Legea naturală este cunoscută nemijlocit de rațiune. Ea este, de drept, universală, iar preceptele ei, care pot fi cunoscute de toți, ar trebui să-i oblige pe toți oamenii.

Dar, în fapt, trebuie recunoscut că anumite precepte ale legii naturale pot fi nesocotite ca urmare a întunecării rațiunii, a obiceiurilor rele sau a înclinațiilor vicioase.

Aceasta se poate întâmpla nu numai în cazul unor indivizi, ci și în cazul unor triburi sau popoare.

Se vede astfel cum se împacă aici variabilitatea de fapt a preceptelor morale cu invariabilitatea lor de drept.

Preceptele legii naturale provin direct din recunoașterea, de către rațiune, a ceea ce constituie natura omenească.

1° Ea este, mai întâi, o ființă; de aici, tendința de a persevera în ființă și, în mod corelativ: **datoria conservării**.

2° Ea este o natură înzestrată cu viață vegetativă și senzitivă; are tendința de a-și spori ființa și de a o reproduce; de aici: **datoriile privitoare la reproducerea speciei și la familie**.

3° Ea este o natură inteligentă și liberă; are tendința de a căuta cauzele și de a-și conduce viața: **datoria de a-și dezvolta inteligența, de a-și exercita voința, datoriile față de sine și față de celelalte ființe inteligente și libere**.

4° Ea cunoaște dependența sa față de un Creator: **datoriile de cult sau de religie**.

Legea naturală cuprinde, de asemenea, toate determinările secunde ale acestor patru clase de datorii, determinări care provin toate din cunoașterea rațională a naturii noastre și, de asemenea, din desăvârșirea acesteia sub însuși regimul moralității.

IV. — CONȘTIINȚA

Cum se va impune oamenilor acest ansamblu de precepte reunite sub numele de lege naturală? Prin intimarea lăuntrică a conștiinței.

Această noțiune a conștiinței, atât de importantă în tratatele moderne de morală, aproape că nu apare, ca atare, la Sfântul Toma de Aquino. S-a reproșat scolasticii că ar crea entități verbale, că ar împărți sufletul în mici personaje — facultățile — și că ar separa astfel, în concepte diferite, ceea ce în realitate este o unitate vie.

Nu s-ar putea oare aplica pe drept aceste critici conștiinței așa cum ne-o prezintă tratatele obișnuite de morală? Este vorba acolo despre un fel de zeu interior, un mic personaj înfricoșător sau îngăduitor, ale cărui verdicte nu au niciun raport cu inteligența și voința, ci mai curând cu sensibilitatea.

Pentru Sfântul Toma, facultățile sau puterile sufletului spiritual sunt inteligența, facultate de cunoaștere, și voința, facultate de exercitare, dar și de dorință și iubire.

El se ferește cu grijă să pună pe același plan sensibilitatea, facultate care, în om, este supraînălțată prin unirea sa cu inteligența, dar care rămâne facultate a compusului omenesc. Tot astfel, se ferește să se lase înșelat de importanța pe care omenirea o acordă conștiinței — pe bună dreptate, de altfel, în practică — și să facă din ea ceva distinct, chiar printr-o distincție de rațiune, în sufletul omenesc.

V. — CONȘTIINȚA PSIHOLOGICĂ ȘI CONȘTIINȚA MORALĂ

Conștiința este, în sens psihologic, perceperea, sesizarea unei stări interioare, fie ea de ordin spiritual sau senzitiv, de către subiectul care o experimentează.

Din punct de vedere moral, ea este această percepere a inteligenței însoțită de o judecată asupra valorii acestei stări sau a acestui act în raport cu rațiunea de bine.

Conștiința este, așadar, **rațiunea care judecă actele omenești înlăuntrul fiecărui om**.

Fără premeditare, fără studiu, în adâncul nostru, fie înaintea acțiunii, fie în timpul ei, fie după ea, rațiunea noastră judecă bunătatea sau răutatea actelor noastre.

Nu mai este vorba aici despre o judecată teoretică, abstractă, precum aceea a filosofului care studiază natura omenească și descoperă în ea liniamentele legii naturale. Este vorba mai curând despre un fel de control permanent și intim, care se exercită chiar în pofida tendințelor noastre pasionale.

Conștiința este rațiunea care spune fiecăruia dintre noi: **„În această împrejurare, astăzi, acest act este binele."** Ea formulează mai ales judecăți particulare, judecăți practice.

Legea morală trebuind să guverneze actele noastre interioare, îi trebuie înlăuntrul nostru un promulgator. Acesta este rațiunea noastră aplicată exercitării puterilor noastre de acțiune, judecându-le și călăuzindu-le.

Promulgând legea, ea previne, poruncește, aprobă sau condamnă, odată actul săvârșit, după cum acesta a fost sau nu conform binelui recunoscut de ea.

Morala tomistă recunoaște limpede acest magisteriu al conștiinței, care este, înlăuntrul fiecărei creaturi omenești, delegata autorității divine.

Ea declară că **conștiința obligă întotdeauna** și că un act rău în mod obiectiv, dacă este prezentat drept bun de o anumită conștiință, poate constitui un act de moralitate pentru acea conștiință, presupunând însă că nu a existat o orbire voluntară, ci o ignoranță invincibilă.

Sfântul Toma merge foarte departe în această privință; el afirmă că **„dacă cineva crede că este bine să lupte împotriva lui Hristos și nu luptă împotriva Lui, păcătuiește împotriva lui Dumnezeu și a lui Hristos Însuși, refuzând să asculte de intimarea conștiinței sale."**

Dar datoria fiecăruia, datorie primordială, este de a-și lumina conștiința, altfel spus de a-și forma judecata în raport cu adevăratele bunuri.

Nimic nu este mai îndepărtat de rectitudinea morală decât a consimți să rămâi cu o conștiință îndoielnică sau falsă. Aceasta înseamnă a păcătui împotriva rațiunii.

VI. — LEGILE CIVILE

Promulgată înlăuntrul fiecăruia prin conștiință și nefiind în sine decât forma ideală a adevăratei noastre naturi, legea naturală este o participare la legea eternă, planul și voința lui Dumnezeu, Creatorul și Orânduitorul lumii morale.

Întreaga ei măreție și caracterul ei obligatoriu îi vin din această origine. După cum ființa vine de la Dumnezeu, tot astfel regula acțiunilor ființei vine de la Dumnezeu.

Legile civile sau omenești nu vor crea datorii noi; ele nu vor face decât să explice și să aplice, la anumite trepte de civilizație, conținutul legii naturale.

Dacă ele par să cuprindă o multitudine de determinări, nu îmbrățișează totuși toate obligațiile legii naturale, căci obiectul lor nu este în mod direct perfecțiunea individului, ci buna ordine a societății.

Anumite greșeli împotriva poruncii rațiunii — unele acte de imoralitate, invidia, un orgoliu nemăsurat — vor părea ignorate de legea civilă, deoarece nu împiedică ordinea generală a Statului.

Dimpotrivă, îndepărtându-se de legea naturală, legile civile vor putea porunci acțiuni care nu au niciun raport cu moralitatea sau care sunt în opoziție cu ea.

Legea civilă neavând valoare decât prin conformitatea sa cu legea naturală și, prin aceasta, cu legea eternă, în primul caz răul ignorat de legea civilă nu încetează prin aceasta să fie rău; în al doilea caz, dispozițiile legii civile vor trebui respectate dacă au drept rezultat binele societății sau al Statului; în al treilea caz, **legea civilă nu trebuie ascultată**.

Grecii cei vechi proclamaseră deja aceasta prin gura Antigonei, înainte ca Apostolii să spună:

„Este mai bine să ascultăm de Dumnezeu decât de oameni."

CAPITOLUL XXXVIII
SANCȚIUNILE

I. — OBLIGAȚIE ȘI SANCȚIUNE

S-a putut spune, cu aparență de paradox: **„Morala tomistă este o morală fără obligație și fără sancțiune."**

Obligația și sancțiunea fiind considerate ca impunându-se din exterior actelor omenești, cea dintâi ar fi un imperativ categoric, fără explicație rațională, fără legătură cu ființa căreia pretinde să i se impună; cea de-a doua, un fel de răsplată sau pedeapsă cu totul străină de moralitatea actului și asemănându-se destul de mult cu bucățile de zahăr sau loviturile de bici ale dresorului de animale. Această concepție explică revolta multor conștiințe delicate înaintea ideii de sancțiune morală.

Singura obligație pe care morala Sfântului Toma o recunoaște omului este aceea **de a fi în chip desăvârșit om**; el va fi, în același timp, ceea ce Dumnezeu voiește să fie. Cât despre sancțiune, al cărei nume

Sfântul Toma nu l-a rostit, ea există totuși foarte limpede în filosofia sa; dar nu se înscrie în afara vieții morale, nici în afara ordinii generale a universului.Ea este simpla consecință a întâlnirii ordinii morale cu libertatea omenească, deoarece:

„Pretutindeni unde se stabileşte o ordine a finalității bine rânduită, este necesar ca ordinea instituită să conducă la scop şi ca îndepărtarea de această ordine să fie totodată o îndepărtare de scop." (Sf. Toma, *Contra Gentiles*, III, cap. CXI)

II. — SANCȚIUNILE ÎN ORDINEA FIZICĂ ȘI SOCIALĂ

În orice domeniu, de îndată ce există organizare, există reacții favorabile sau defavorabile.Tot ceea ce pătrunde într-un corp viu provoacă ceea ce numim o reacție a organismului. Dacă echilibrul ființei vii este amenințat, se conturează o ripostă pentru a-l restabili și pentru a expulza intrusul; dimpotrivă, dacă elementul survenit favorizează viața organismului, el este primit și asimilat.Reacții se produc și în organismele sociale. O familie, un trib, o națiune se apără împotriva amenințărilor de dezagregare internă, iar aceste reacții constituie **sancțiunile sociale**: pedepse propriu-zise sau dispreț, dezonoare, excludere din societate.Hoțul suferă închisoarea, ucigașul este condamnat la moarte sau la muncă silnică, falitul este dezonorat: iată sancțiuni sociale.În schimb, a te arde pentru că ai pus mâna în foc, a deveni obez sau podagros în urma exceselor de masă, iată ceea ce se

numește **sancțiuni naturale**.Unele și celelalte sunt reacțiile a două ordini: ordinea naturală și ordinea socială, în care orice om se găsește inserat, atât pentru că are un trup, cât și pentru că trăiește în societate.Dar nici unele, nici celelalte nu sunt sancțiuni morale.

III. — MORALITATEA ESTE CEVA LĂUNTRIC

Legea morală este promulgată înlăuntrul nostru prin conștiință; moralitatea privește bunătatea sau răutatea actelor noastre interioare ori a voinței noastre.

Or, bunătatea voinței depinde de obiectele pe care și le propune drept scopuri și către care tinde. Intenția ei este îndreptată de rațiune.

Rațiunea nu este capabilă să aprecieze, să măsoare și să reglementeze intențiile și actele noastre decât pentru că participă într-un anumit fel la rațiunea divină.

Legea naturală pe care o descoperă este și ea o imagine a legii eterne sau a planului lui Dumnezeu. În ultimă analiză, voința noastră este bună prin conformitatea sa cu legea eternă.

Pentru a fi cu totul bun, actul omenesc trebuie să fie bun prin bunătatea scopului, prin bunătatea intenției, să fie proporționat scopului său și să nu fie împiedicat în executarea sa.

Dar, din punctul de vedere al moralității subiectului, neîmplinirea acestei ultime condiții nu înlătură nicio calitate actului dacă ea nu depinde de voința celui care acționează, ci de împrejurări străine și violente.

Rectitudinea sau dreptatea intenției orientate către bine constituie esențialul bunătății actelor noastre.

Se vede cât de bine este păstrat, în această concepție, caracterul lăuntric al moralității.

IV. — SANCȚIUNILE MORALE ALE CONȘTIINȚEI

Este evident că sancțiunile fizice sau sociale vor fi întotdeauna sancțiuni aplicate rezultatului exterior, iar nu intenției actelor noastre.

Un act cu adevărat bun, precum a te arunca în apă pentru a-ți salva aproapele, poate fi urmat de moarte prin congestie: iată o sancțiune fizică în raport invers cu calitatea morală a actului.

Se săvârșește o crimă îngrozitoare; dacă este bine ascunsă, ea va rămâne nepedepsită, iar autorul ei va continua să se bucure de stima și considerația lumii.

Ordinea morală este totuși încălcată de această crimă, după cum era favorizată de actul de devotament. De aceea ea își are reacțiile în însăși conștiința în care este promulgată.

Reacțiile ordinii morale — **bucuria datoriei împlinite, remușcarea crimei** — sunt într-adevăr sancțiuni intime, corespunzătoare caracterului interior al actelor morale.

Această plenitudine, această bucurie care rezultă din exercitarea voinței noastre în ordine, această înflorire a conștiinței bune sau, dimpotrivă, această sfâșiere, această ruptură lăuntrică numită remușcare sunt într-adevăr sancțiuni morale; dar sunt insuficiente, deoarece sunt prea subiective și nu lucrează întotdeauna.

În primul caz avut în vedere, acela al morții survenite în urma unui act de devotament, sancțiunea bucuriei datoriei împlinite este zadarnică și iluzorie dacă nu mai există o ființă vie care să o experimenteze.

În al doilea caz, conștiința criminalului poate fi atât de întunecată de patimile și viciile sale, încât acesta să se desfăteze de nepedepsirea sa în loc să simtă remușcări.

Conștiința nu este autoarea ordinii morale, nici a legii. Ea nu le poate procura sancțiuni suficiente și nici sigure.

V. — SANCȚIUNILE DIVINE

Numai Autorul legii, ba mai mult, Acela pe Care se întemeiază întreaga ordine morală, îi poate asigura sancțiuni proporționate, definitive și universale. Aceste sancțiuni vor fi, și ele, reacții, dar se vor produce într-o ordine diferită de aceea a vieții pământești. Inteligența

și voința sunt facultăți ale unui suflet spiritual, nesupus morții și corupției, capabil să se ridice la cunoașterea, iubirea și respectarea ordinii morale, care nu este altceva decât ordinea divină asupra creației inteligente și libere. Sufletul omenesc se găsește, așadar, inserat în această ordine a Binelui.

Dacă sufletul a voit întotdeauna Binele, adică a tins către scopul său ultim, care este Dumnezeu, va atinge acest scop și va ajunge la Dumnezeu atunci când moartea, rupându-i lanțurile materiale, va înlătura obstacolul din calea vederii Aceluia Care este spirit pur. Sufletul care și-a construit ființa potrivit legii lui Dumnezeu și care tinde către El cu toate puterile sale în clipa în care viața trupului se încheie va găsi pur și simplu desăvârșirea deplină a propriei sale ființe, iar aceasta însăși va cauza fericirea sau beatitudinea sa.

Această fericire, sancțiune morală a orientării sufletului către adevăratul său scop, nu este, așadar, o răsplată exterioară care ar putea corupe puritatea intenției și moralitatea actelor noastre. Scopul nostru este Dumnezeu; ar fi oare imoral să-L posedăm pentru motivul că, în mod firesc, posedarea Lui ne va umple de fericire?

În cazul contrar, acela al sufletului care s-a abătut de bunăvoie de la Bine și de la scopul său ultim, acesta va fugi, prin propria sa greutate, departe de fața lui Dumnezeu. De îndată ce moartea îl va pune în prezența Aceluia pe Care L-a urât, voința sa, de acum înainte incapabilă de schimbare, îl va respinge de la Dumnezeu. În acest sens este adevărat și cuvântul misticilor: **„Voința proprie face iadul."** Corespunzând caracterului lăuntric al actului moral și dependenței sale de o ordine deopotrivă transcendentă și intimă, sancțiunile

veșnice sunt într-adevăr consecința întâlnirii libertății omenești cu ordinea divină în care ea se află cufundată.

Dar actele noastre morale se prelungesc în acțiuni exterioare și întrebuințează întreaga noastră ființă senzitivă și corporală. Sancțiunea veșnică, pentru a fi în chip desăvârșit morală, va trebui să facă să participe la beatitudine sau la pedeapsă tot ceea ce, în om, a participat la actele sale bune sau rele. Iată, așadar, sancțiunile morale așa cum le postulează rațiunea filosofului. Revelația a venit, și aici, să ne afirme existența lor în dogmele vieții veșnice, ale iadului, ale judecății și ale învierii trupului.

CAPITOLUL XXXIX
PRINCIPIILE ACȚIUNII MORALE — VIRTUȚILE

Morala, fiind o filosofie practică a acțiunii, nu se poate mulțumi să determine scopul nostru ultim, binele și răul moral, legea pe care trebuie să o respectăm, să ne facă să recunoaștem conștiința și magisteriul ei, să ne descrie sancțiunile care vor urma respectării legii sau încălcării ei, reușitei sau eșecului vieții noastre omenești. Ea trebuie încă să ne arate ce resurse găsește voința în ființa noastră și, de asemenea, ce obstacole întâmpină.

Morala a considerat, din punctul ei de vedere, cele două facultăți spirituale ale sufletului omenesc: inteligența și voința. Voința, luminată de inteligență, este subiectul propriu al moralității; dar, după cum am văzut în psihologie, sufletul intelectiv nu este omul întreg. Or, morala trebuie să construiască omul întreg.

I. — PATIMILE

Viața morală trebuie să se desfășoare în acțiuni exterioare și să domnească asupra trupului. Sufletul intelectiv, formă a trupului, este intim legat, chiar pentru exercitarea facultăților sale, de puterile de ordin senzitiv. Sensibilitatea, facultate a compusului omenesc, intră și ea în domeniul moralității, din pricina unirii sale intime cu facultățile superioare. În sens tomist, ea prezintă ca un reflex al ordinii care există în sufletul intelectiv.

Și aici există facultăți de cunoaștere: simțurile exterioare și **simțul comun** (*sensorium commune*), care furnizează cunoașterii intelective materialele asupra cărora aceasta își exercită facultatea de abstracție. Există, de asemenea, apetituri, adică voințe de natură irațională, îndreptate către bunurile sensibile și particulare. La om, acestea pot fi călăuzite, dominate și cârmuite de rațiune. Lucrarea principală a vieții morale constă tocmai în a stabili reglementarea prin rațiune a acestor puteri sensibile care se numesc **patimi**.

Îl trimitem aici pe cititor la capitolul despre patimi, tratat în psihologie. Să ne amintim numai că patimile sunt modificări suferite de suflet, că își au în mod esențial sediul în apetitul senzitiv și că, accidental, ating apetitul rațional, din pricina unității compusului omenesc. Ele se împart în două mari clase, care se raportează amândouă la conservarea ființei: patimile **concupiscibilului** și ale **irascibilului**.

Patimile concupiscibilului tind către bine — precum iubirea, dorința și bucuria — sau fug de rău — precum ura, aversiunea și tristețea. Patimile irascibilului sunt patimi de cucerire, de luptă și de apărare:

astfel, speranța, deznădejdea, frica, îndrăzneala și mânia. În acest studiu ne interesează problema moralității patimilor. Binele și răul moral se pot afla în patimi din pricina stăpânirii pe care voința o are sau o poate avea asupra lor.

În vreme ce viața vegetativă scapă cu totul controlului voinței, viața senzitivă îi este supusă în mod direct. În ele însele, considerate ca simple mișcări ale apetitului irațional, patimile nu sunt nici bune, nici rele. Orice patimă, în măsura în care este reglementată de rațiune, poate fi bună. Mai mult, supunerea patimilor față de rațiune, dusă până acolo încât însuși apetitul nostru senzitiv să ne poarte către binele moral, reprezintă perfecțiunea morală ajunsă la termenul ei.

Ardoarea pe care patima o adaugă actului bun sporește bunătatea acestuia, dacă mișcarea patimii este călăuzită de rațiune. Dacă este vorba despre un act rău, se întâmplă la fel: patima adaugă încă la răutatea actului. Totuși, dacă o patimă foarte violentă a pus stăpânire pe voință înaintea judecății rațiunii, există în această specie de violență interioară o circumstanță care micșorează gravitatea greșelii.

Cum își va reglementa omul patimile? Prin voința sa. Viața morală ar fi, așadar, o luptă perpetuă: ca un cuceritor într-un imperiu nesupus, voința ar trebui, la fiecare act nou, să săvârșească un fel de lovitură de forță asupra unor apetituri turbulente, adesea opuse rațiunii și binelui moral.

II. — HABITUSUL

Voința nu este însă atât de lipsită de arme cum pare. Dacă în suflet există puteri naturale care pot fi îndreptate către bine sau către rău, există în el și alte principii interioare ale acțiunii, despre care vom vorbi acum și care sunt **habitusurile**.

Vom păstra acest cuvânt latin, deoarece el nu are cu totul același sens ca termenul francez *habitude*. Obiceiul evocă mai curând o idee de pasivitate și de rutină, în vreme ce **habitusul** este activ. Spre deosebire de patimi, habitusurile sunt forțe și puteri active ale sufletului, care îl dispun să producă mai ușor anumite acte. Habitusurile care tind să producă acte rânduite către bine se numesc **virtuți**, iar cele orientate către acte rele se numesc **vicii**.

Habitusul este o calitate prin care o ființă este bine sau rău dispusă în propria sa natură sau în raport cu altceva. Sănătatea este un habitus corporal, harul este un habitus al sufletului. Pot exista habitusuri în facultățile senzitive și în inteligență, precum știința și arta. Habitusurile morale se află în principal în voință, iar efectele lor se extind la apetitul senzitiv și chiar la trup.

Habitusurile pot fi produse de însăși natura unei ființe, de actele sale sau, în sfârșit, pot fi infuzate de Dumnezeu în suflet. Habitusurile naturale sau dispozițiile naturale către o anumită virtute nu sunt, propriu-zis, virtuți, deoarece nu sunt voluntare. Virtuțile sunt deprinderi active, produse în noi prin acte poruncite de voință; ele sunt dobândite.

III. — VIRTUȚILE INTELECTUALE ȘI VIRTUȚILE MORALE

Există două feluri de virtuți: **virtuțile intelectuale** și **virtuțile morale**. Virtuțile intelectuale desăvârșesc rațiunea, dispunând-o în chip potrivit față de Adevăr; acestea sunt înțelepciunea, știința și inteligența principiilor. Virtuțile morale desăvârșesc voința, dispunând-o favorabil față de Bine. Sediul lor principal este, așadar, voința.

Dar și aici regăsim intelectualismul fundamental al Sfântului Toma. El nu gândește, precum Socrate, că virtutea și cunoașterea ar fi unul și același lucru, dar nu ezită să observe că anumite virtuți intelectuale pot exista fără virtuțile morale — astfel sunt înțelepciunea, știința și arta —, în vreme ce virtuțile morale — tăria, dreptatea și cumpătarea — nu pot exista fără prudență și inteligența principiilor, care sunt două virtuți intelectuale.

Fără inteligența principiilor evidente ale luminii naturale, cum ar putea subzista prudența, care este dreapta rațiune aplicată acțiunilor? Și fără dreapta rațiune aplicată actelor ce trebuie săvârșite, ce ar fi virtuțile morale? Acestea trebuie să ne poarte către un scop legitim și către mijloace proporționate cu acest scop. Cum ar putea-o face dacă nu sunt ajutate de prudență, care sfătuiește, judecă și poruncește?

Pe de altă parte, prudența, virtute intelectuală, nu se poate exercita fără virtuțile morale ale dreptății, tăriei și cumpătării, deoarece acestea dispun sufletul în chip potrivit în raport cu principiile particulare ale operațiilor sale. Fără ele și fără stăpânirea lor asupra apetitului senzitiv,

rațiunea poate fi întunecată de patimi. Numai omul virtuos judecă bine scopurile fiecărei virtuți.

Virtuțile morale reglementează patimile și operațiile sufletului. Virtuțile care reglementează patimile se rânduiesc toate sub cumpătare și tărie. Cele care prezidează toate operațiile privitoare la aproapele — Dumnezeu sau oamenii — se rânduiesc sub dreptate; astfel sunt religia, pietatea filială și recunoștința. Patimile concupiscibilului sunt toate reglementate de cumpătare și de fiicele ei, precum castitatea și moderația, în timp ce patimile irascibilului sunt supuse virtuții tăriei, de care se leagă mărinimia și blândețea.

Virtuțile morale pot fi, așadar, reduse la patru: **dreptatea, tăria, cumpătarea şi prudenţa**. Acestea sunt numite **virtuţi cardinale**, deoarece sunt ca balamalele sau pivoturile tuturor celorlalte. Între ele există o legătură strânsă, ceea ce înseamnă că nu pot exista una fără alta.

Legătura lor se realizează în virtutea prudenței, deopotrivă virtute morală și virtute intelectuală: **„dreapta raţiune a celor ce trebuie săvârşite”** (*recta ratio agibilium*). Virtuțile se diversifică, asemenea actelor, prin obiectul lor propriu; dar, prin însuși faptul că prudența are drept obiect reglementarea actelor noastre prin rațiune, ea trebuie să fie prezentă în exercitarea oricărei virtuți. Ea hotărăște ce dreptate trebuie făcută și în ce grad de cumpătare, de neînfricare sau de blândețe se găsește justa măsură în care constă virtutea.

IV. — JUSTA MĂSURĂ A VIRTUȚII

În această privință, pare folositor să observăm că **justa măsură**, în care Sfântul Toma face să constea virtutea, nu este o stare de mediocritate între două extreme, ca și cum ar trebui să ne temem de excesul binelui. Această justă măsură, determinată de rațiune, se află adesea, în teorie, deasupra a două vicii contrare, la egală distanță de ele, dar nu întotdeauna.

În practică, așa cum trebuie să o determine prudența, ea este punctul fixat de rațiune ca mijloc exact proporționat scopului pe care și-l propune virtutea. Astfel, castitatea desăvârșită nu va consta în folosirea moderată a plăcerilor trupești, ci în renunțarea totală la acestea, pentru a se putea consacra în deplină libertate lucrurilor dumnezeiești.

Justa măsură a mărinimiei nu se află într-o parcimonie burgheză: a face cheltuieli mari din mărinimie este o virtute. **„Omul mărinimos", spunea Aristotel, „rămâne într-o măsură între exces și lipsă, pentru că urmează rațiunea."** De aceea, raționalul Sfânt Toma este de acord cu entuziastul Sfânt Bernard pentru a ne spune că **măsura de a-L iubi pe Dumnezeu este de a-L iubi fără măsură**, pentru că El este mai presus de orice măsură.

Omul înțelept sau virtuos va avea, așadar, întreaga sa ființă supusă rațiunii, de la mișcările simțurilor exterioare până la exercitarea inteligenței sale, prin virtuțile cardinale și virtuțile care depind de ele, toate cârmuite de prudență.

V. — MERITUL

Virtutea, habitus activ care se dobândește și se întărește prin repetarea actelor sale, este deopotrivă o putere și o ușurință. După ce caractere vom judeca virtutea unui om? Oare după energia pe care voința sa o desfășoară pentru a săvârși un act de virtute? Trebuie să ne ferim de a confunda, după cum se face prea adesea, noțiunile de **virtute, efort și merit**.

Efortul este aproape întotdeauna necesar pentru a înrădăcina în suflet o virtute și, întrucât există în noi înclinații către acte rele și adesea chiar deprinderi rele sau vicii, efortul este partea obișnuită a celui care voiește să trăiască în chip virtuos. Dar virtutea desăvârșită este aceea care a depășit efortul. **A poseda o virtute înseamnă a-i săvârși actele cu siguranță, ușurință și bucurie.**

Ce devine atunci meritul? Nu este el oare proporționat cu efortul? Limbajul curent îl concepe adesea astfel și chiar, în acest sens, se poate spune că actul săvârșit cu o virtute desăvârșită, adică cu siguranță, ușurință și bucurie, este încă meritoriu în virtutea tuturor eforturilor anterioare pe care le presupune.

Totuși, aceasta nu este adevărata noțiune a meritului. **Meritul provine în întregime din raportul actului cu ordinea căreia îi aparține și cu scopul său.** Merit este o noțiune legată de aceea de sancțiune. Actele noastre au valoare morală prin conformitatea lor cu legea divină. Cu cât vor fi mai conforme cu aceasta, cu atât vor fi mai meritorii. Ce ar putea fi, așadar, mai meritoriu decât conformitatea întregii ființe cu Binele, rezultat al unei virtuți desăvârșite?

VI. — VICIILE

Virtuțile tind să satisfacă în mod rațional înclinațiile naturale și produc acte bune. Alte habitusuri se pot înrădăcina în suflet; spre deosebire de virtuți, ele sunt dispoziții rele în raport cu ceea ce se cuvine naturii noastre. Ele se abat de la ordinea rațiunii.

Abătută de ele, intenția noastră se îndepărtează de bunurile morale și produce acte dezordonate, contrare actelor virtuoase. Acestea sunt **păcate**, acte contrare legii eterne. Deprinderile rele care le produc sunt **vicii**.

Actele vicioase, pentru a fi culpabile, trebuie în mod firesc să intre în categoria actelor voluntare. Și aici, intenția abătută, culpabilă, care își ratează scopul, constituie culpabilitatea actului, împreună cu obiectul rău pe care și-l propune.

Nu vom intra în amănuntele viciilor și ale păcatelor. Este suficient să observăm că există printre ele unele care sunt capete de serie; dar, deși există vicii opuse tuturor virtuților, nu se găsesc între ele conexiuni și un fel de organism, precum în cazul virtuților. Răul, ale cărui specii sunt viciile și păcatele, este anarhic prin sine, nefiind decât mutilare, privațiune, dezordine.

Lucrarea morală constă, într-o mare măsură, în dezrădăcinarea înclinațiilor și deprinderilor vicioase și în înlocuirea lor cu deprinderi virtuoase. Smulgându-l pe om de sub tirania patimilor și a viciilor, ea îl statornicește în **libertatea binelui și a virtuții**.

CAPITOLUL XL
ORGANISMUL MORAL SUPRANATURAL

Morala ale cărei mari linii tocmai le-am schițat nu depinde cu nimic de datul revelat și nici de teologie. Într-adevăr, ea consideră omul numai în ordinea naturală și din punctul de vedere al rațiunii singure.

Scopul său ultim rezultă din însăși natura sa; legea morală este descoperită în natura sa de către rațiunea lăsată numai la propriile ei puteri; în sfârșit, virtuțile pe care le-am considerat pot fi dobândite în mod natural prin efortul perseverent al voinței, care realizează dominația rațiunii asupra patimilor.

Sfântul Toma filosof ne îngăduie să formulăm ipoteza unei omeniri reduse numai la natura sa și, în această ipoteză, există o morală.

Dar, ca teolog catolic, el știe bine că, în realitatea concretă, lucrurile nu stau astfel și că omul este chemat de Dumnezeu la un alt destin, pe care nu-l poate nesocoti. De aceea, el a zidit pe temelia moralei naturale încununarea pe care i-o propuneau datele credinței. Nu se

poate, fără a mutila gândirea Sfântului Toma, să se treacă sub tăcere această desăvârșire a filosofiei sale despre acțiune.

I. — ORDINEA SUPRANATURALĂ

Deasupra ordinii materiei brute și a vieții sensibile se află ordinea spiritului și a voinței libere, aceea pe care tocmai am studiat-o; dar, cu mult deasupra ei și fără nicio măsură comună cu ea, se află **ordinea caritații sau a harului**.

Omul nu avea niciun drept la aceasta. Natura sufletului său, deși spirituală, nu avea nicio exigență care să postuleze ridicarea sa la ordinea supranaturală, căci aceasta este, în realitate, o participare la însăși viața și natura divină.

Printr-o revărsare cu totul gratuită a Bunătății divine — **Binele este difuziv de sine** —, găsind în natura omenească o simplă **potență obediențială**, omul este chemat să intre în ordinea supranaturală; dar nu-i este îngăduit să respingă această chemare și să rămână în ordinea naturală.

Scopul ultim al omului, adoptat de Dumnezeu, nu mai este Dumnezeu cunoscut prin raționament sau contemplat în oglinda operelor Sale, ci **Dumnezeu văzut față către față, în esența Sa, posedat așa cum este El**.

Or, aceasta depășește în mod absolut capacitatea oricărei naturi create, fie ea chiar pur spirituală, precum natura îngerească. Numai Dumnezeu Se poate cunoaște așa cum este.

Pentru a-l face pe om capabil să-L sesizeze astfel, Dumnezeu înzestrează sufletul omenesc cu o calitate creată: **harul**, participare tainică la natura divină.

Acest har se va desfășura în ziua veșnică în **slavă** și ne va face, într-un anumit fel, asemenea lui Dumnezeu și capabili să-L vedem față către față.

Aici, pe pământ, sufletul în care este sădit **„harul sfințitor"** este deja transformat; el este fiu al lui Dumnezeu și poate trăi și lucra potrivit unui mod care nu mai este omenesc, ci divin.

Harul pătrunde substanța sufletului, dar sufletul lucrează prin facultățile sale: inteligența și voința. Facultățile sale au, așadar, nevoie să fie supraînălțate prin calități, prin virtuți speciale, și ele dumnezeiești.

În același timp în care harul este primit în substanța sufletului, facultățile sunt îmbogățite cu **habitusuri supranaturale**.

Aceste habitusuri sau virtuți, trebuind să producă acte care depășesc capacitatea naturală a facultăților, nu pot fi dobândite; ele sunt așezate direct de Dumnezeu, **infuzate în suflet**.

Deasupra organismului virtuților dobândite, pe care le are în comun cu păgânul virtuos, creștinul botezat posedă un întreg organism de

virtuți supranaturale infuze. Moralistei îi revine datoria de a le studia.

II. — VIRTUȚILE INFUZE. VIRTUȚILE TEOLOGALE

Virtuțile infuze, adică produse direct de Dumnezeu în noi, fără noi, sunt destinate să desăvârșească facultățile sufletului nostru: inteligența și voința.

Mai întâi, pentru a le proporționa într-un anumit fel cu obiectul lor de cunoaștere și de iubire, **„Dumnezeu așa cum este El în Sine Însuși"**, ele primesc un grup de virtuți pur supranaturale cărora li s-a dat numele de **virtuți teologale**, deoarece Îl au pe Dumnezeu Însuși drept obiect.

Acestea sunt **credința, speranța și caritatea**.

Cea dintâi dintre ele, în ordinea generării și în ordinea logică, este credința, dar cea mai desăvârșită este caritatea.

Credința este o virtute care supraînalță inteligența, propunându-i anumite adevăruri pe care ea nu le-ar fi putut atinge niciodată prin sine însăși și, în același timp, înclinând inteligența să le dea asentimentul său.

Speranța și **caritatea** rânduiesc voința nu în raport cu bunurile naturale, ci în raport cu Dumnezeu Însuși, așa cum ni-L revelează credința.

Credința și speranța pot exista într-o stare imperfectă fără caritate, dar nu sunt vii, adică nu sunt capabile să-L atingă pe Dumnezeu, decât prin caritate.

Speranța orientează dorințele și voințele noastre către Fericirea pe care credința o revelează inteligenței; dar caritatea sau iubirea supranaturală îmbrățișează încă de pe acum obiectul său și face ca sufletul întreg să adere la Binele său Suveran.

Ea este o **iubire de dilecțiune**, adică de alegere, pentru Dumnezeu, pe Care Îl preferă tuturor lucrurilor, pe Care însetează să-L cunoască tot mai mult și pe Care Îl iubește nu numai în El Însuși, ci și în tot ceea ce vine de la El.

Or, tot ceea ce este — cu excepția răului, căci răul este o privațiune — Îl are pe Dumnezeu drept cauză primă.

Prin urmare, pentru Dumnezeu Însuși va fi căutat tot ceea ce este bun, orice desăvârșire personală, orice slujire a aproapelui; **totul va fi făcut din iubire pentru Dumnezeu, prin caritate**.

III. — VIRTUȚILE MORALE INFUZE

Virtuțile pur omenești ale dreptății, tăriei, prudenței și cumpătării nu pot pretinde să intre în această ordine a caritații, care le depășește în chip infinit. De aceea, virtuți morale infuze de dreptate, tărie,

prudență și cumpătare sunt dăruite sufletului în același timp cu caritatea și harul.

Virtuțile morale omenești sau **civile**, cum le numește Sfântul Toma, reglementează moravurile potrivit rațiunii. Virtuțile morale infuze reglementează moravurile creștinului potrivit judecății credinței. Justa lor măsură se deplasează, căci activitatea morală nu mai este măsurată după un exemplar ideal al perfecțiunii omenești — omul virtuos este regula virtuții, potrivit lui Aristotel —, ci după însăși perfecțiunea divină:

„Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit." (Sfântul Matei 5, 48)

Conexiunea virtuților morale civile se realizează în virtutea prudenței; conexiunea virtuților creștine, morale și teologale, se realizează în virtutea carității.

Virtuțile morale infuze sunt puteri de acțiune supranaturală, dar nu sunt facultăți. Trebuie ca exercițiul sau asceza să vină să ofere virtuții infuze instrumentul potrivit al virtuții dobândite corespunzătoare, pentru ca virtutea infuză să se poată dezvolta în suflet și să-și producă actele desăvârșite cu siguranță, ușurință și bucurie. Căci, în domeniul virtuților infuze, facultățile omenești sunt cele care acționează prin ele însele, deși actele lor au o însemnătate supraomenească.

IV. — DARURILE DUHULUI SFÂNT

Dar bogățiile morale ale sufletului creștin nu se mărginesc la acestea. O singură Ființă poate acționa direct asupra sufletului nostru:

Creatorul său, Acela în Care avem viața, mișcarea și ființa (Faptele Apostolilor 17, 28).

Mai intim sufletului aflat în stare de har decât este sufletul însuși sieși, Dumnezeu Își rezervă să lucreze în el, după cum trăiește în el. Creștinul primește, pe lângă virtuțile infuze, alte habitusuri tainice, care sunt **darurile Duhului Sfânt**.

Aceste daruri desăvârșesc aici, pe pământ, facultățile deja supranaturalizate prin virtuțile teologale; ele provin din inspirația divină și îi îngăduie omului să acționeze sub însăși impulsia divină. Darurile dispun inima noastră să urmeze cu promptitudine mișcările harului.

„Virtuțile omenești și virtuțile teologale nu îi dau omului o asemenea perfecțiune încât, pentru a-și atinge scopul ultim, să se poată lipsi de impulsia superioară a Duhului Sfânt", spune Sfântul Toma (*Summa Theologiae*, II-II, q. LXVIII, a. 2).

Darurile sunt în număr de șapte. Patru desăvârșesc rațiunea: **înțelepciunea, inteligența, știința și sfatul**; trei desăvârșesc voința: **pietatea, tăria și frica de Dumnezeu**.

Darurile se întind asupra tot atâtor obiecte câte au virtuțile intelectuale și virtuțile morale infuze. Ele presupun virtuțile teologale și sunt unite între ele în caritate. Cel care are caritatea le posedă pe toate, iar fără caritate nu poate fi posedat niciunul.

Darurile sunt inferioare virtuților teologale, dar numai ele îngăduie ca acestea să fie posedate în plenitudinea lor, deoarece sufletul care se află în mod obișnuit sub regimul darurilor nu mai acționează prin sine

însuși, ci este cârmuit de Dumnezeu; Dumnezeu, Care poate mișca o creatură liberă fără a violenta în niciun fel libertatea ei.

V. — CONTEMPLAȚIA

Atunci când un suflet s-a dăruit îndeajuns lui Dumnezeu pentru a se afla în mod obișnuit sub călăuzirea Sa directă, prin exercitarea darurilor Duhului Sfânt, el poate ajunge, dacă Dumnezeu îl cheamă la aceasta, la acea anticipare a Fericirii care constituie **contemplația mistică**.

Această contemplație a lui Dumnezeu sub vălul credinței nu poate fi dobândită prin eforturile inteligenței și nici prin căutarea stăruitoare a voinței; ea este dăruită de Dumnezeu copiilor Săi celor mai credincioși, ca arvună a contemplației față către față care constituie scopul nostru ultim.

Ea este încununarea normală a vieții creștine, a vieții harului. Ea cere, ca dispoziții, atâta exercitare a virtuților, atâta renunțare, atâta fidelitate și docilitate față de inspirații, încât puțini creștini ajung la ea. Cu toate acestea, ea nu încetează să fie desăvârșirea normală la care Dumnezeu Își cheamă aici, pe pământ, copiii.

Viața contemplativă este mai desăvârșită decât viața activă; întreaga perfecțiune și înțelepciune a omului constau în contemplarea adevărului, iar morala trebuie să tindă către acest scop.

Contemplației fragmentare și ca într-o oglindă, pe care Aristotel o propunea drept fericită încununare a vieții omenești și pe care numai savanții privilegiați puteau spera să o atingă, Sfântul Toma îi poate

opune, ca termen al perfecțiunii morale a creștinului, **contemplația mistică dăruită inimilor curate**, rod al darurilor înțelepciunii și inteligenței, ultima înflorire pământească a caritații și a harului, în așteptarea înfloririi lor veșnice în slava feței lui Dumnezeu.

NOȚIUNI DE ESTETICĂ

DE MARIE CLÉMENT

CAPITOLUL XLI
FRUMUSEȚEA ȘI BUCURIA ESTETICĂ

I. — BINELE ȘI FRUMOSUL

Cartea precedentă a avut drept obiect **Binele Suveran**, Binele transcendent care, după cum tocmai am văzut, considerat sub un anumit aspect, constituie binele moral.

Ea a avut drept obiect actele omenești rânduite către acest bine moral: acțiunile care prezintă caracterul de a fi bune din punct de vedere moral, care desăvârșesc și împlinesc natura omenească, orientând toate puterile ei către scopul lor ultim, care este Dumnezeu.

Tratăm acum despre **Frumos** și despre condițiile frumuseții.

Pentru a aduce mai multă claritate acestui nou studiu, socotit pe nedrept extrem de vag și confuz, ne vom folosi într-o anumită măsură de ceea ce tocmai a fost expus, observând asemănările și deosebirile și insistând fie asupra unei opoziții, fie asupra unei analogii.

Sfântul Toma, într-adevăr, opune cu orice prilej **Binele** și **Frumosul**, considerând aspectul sub care ele diferă și aspectul sub care se identifică.

În Dumnezeu, din pricina simplității Sale eminente, ele sunt, asemenea tuturor atributelor Sale, identice.

Tot astfel, în El, unul și celălalt sunt cauze ale lucrurilor: din iubire pentru propria Sa frumusețe, precum și din iubire pentru propria Sa bunătate, Dumnezeu este Creator; El creează pentru a le răspândi și a le multiplica atât cât este cu putință.

În sfârșit, în ființa creată, aceste două atribute se întemeiază pe aceeași realitate: **Ideea, forma pe care fiecare ființă o întrupează și o manifestă**. Filosofii scolastici definesc frumusețea astfel: **„strălucirea formei asupra părților proporționate ale materiei."**

II. — IDEEA, PRINCIPIU AL FRUMUSEȚII. ORIGINEA EI

Am întâlnit deja adesea această noțiune de Idee sau formă. De-a lungul întregii lucrări, ea s-a îmbogățit și s-a precizat. Să o revedem totuși din punctul de vedere al studiului nostru și, și aici, să luăm un exemplu.

Să privim un trandafir roșu și o iasomie care, acoperind un zid, își împletesc ramurile și florile și își amestecă parfumurile. Rădăcinile lor

pătrund în același pământ, frunzele și florile lor freamătă în aceeași atmosferă, străbătută de aceleași raze ale soarelui. Și totuși, între aceste două plante nu există nicio continuitate reală: niciodată o tulpină de trandafir nu va da o floare de iasomie și niciodată o tulpină de iasomie nu se va împodobi cu un trandafir roșu. Fiecare dintre ele, într-adevăr, potrivit unui principiu director bine distinct, își extrage din pământ și din aer elementele necesare vieții sale proprii.

Acestui principiu — Ideea, forma despre care vorbim — îi datorează floarea de iasomie desenul său grațios, albeața și parfumul său puternic și pătrunzător; tot lui îi datorează trandafirul purpura petalelor sale, mireasma sa mai dulce, într-un cuvânt, tot ceea ce îl face să fie trandafir roșu și nu iasomie.

Acestor principii, una și cealaltă dintre flori își datorează frumusețea. **Orice ființă este frumoasă pentru că este ea însăși, realizând o anumită Idee.**

Să revenim acum, mai întâi în privința ființelor naturale, asupra originii Ideii, principiu al frumuseții, cauză a strălucirii asupra materiei pe care o însuflețește.

Lumea, este evident, nu este produsul hazardului. Ființele cele mai infime sunt încă minuni de organizare. Fabre, studiind insectele, a trăit într-o uimire neîncetată în fața supleței, bogăției și varietății nesfârșite a mijloacelor prin care ființele sunt adaptate scopurilor lor, în mod diferit, potrivit naturii fiecăreia.

Cauza lumii este în mod necesar o cauză inteligentă; or, orice cauză inteligentă nu poate acționa decât prin mijlocirea unei forme, a unei

idei, care servește drept exemplar, drept model pentru lucrul ce trebuie produs.

După cum în spiritul sculptorului trebuie să preexiste imaginea statuii pe care o va ciopli în piatră, tot astfel trebuie să se afle în Dumnezeu asemănarea după care lumea a fost produsă, asemănarea tuturor ființelor pe care ea le-a cuprins, le cuprinde și trebuie să le cuprindă.

Trebuie, așadar, în mod necesar, să admitem în Dumnezeu **Idei**, Idei care nu încep și nu sfârșesc, dar cărora tot ceea ce începe sau sfârșește le datorează faptul de a fi format.

Frumusețea ființelor naturale, strălucire a formei lor, este ca un reflex dumnezeiesc. Dumnezeu este izvorul frumuseții lor.

„Ca într-un fulger", spune Sfântul Dionisie, „El trimite asupra întregii creaturi razele propriei Sale lumini, izvor al oricărei lumini, iar această iradiere dumnezeiască este înfrumusețătoare; ea este aceea care face frumusețea lucrurilor." (Sfântul Toma, *Comentariu la Despre numele divine*, lecția V)

III. — BINELE ȘI FRUMOSUL, NEDESPĂRȚITE ÎN OBIECT, DIFERĂ DUPĂ RAȚIUNE

Identice în Dumnezeu, cauze ale ființelor cu același titlu, iar în ființele înseși aspecte nedespărțite ale aceleiași realități — forma, Ideea —,

Binele și Frumosul sunt sesizate împreună de apetit, fără a fi cu putință să fie despărțite.

Dacă un frumos ciorchine de struguri este dorit într-o zi călduroasă, aceasta se datorează naturii sale de ciorchine de struguri, naturii sau formei sale, care îl face potrivit pentru a potoli setea. Tot naturii sale îi datorează faptul că este un obiect capabil să satisfacă tendința de răcorire și tot naturii sale, formei sale, îi datorează frumusețea.

Totuși, deși nedespărțite în obiect, aceste două atribute diferă după rațiune. Este un lucru evident: cine nu vede deosebirea dintre prețuirea acordată unui ciorchine de struguri pentru valoarea sa decorativă și prețuirea acordată aceluiași ciorchine pentru că răcorește și este plăcut la gust?

Lucrurile bune sunt acelea care plac pur și simplu uneia sau alteia dintre tendințele noastre. Sunt acelea **„care plac"** (*quae placent*); lucrurile frumoase sunt acelea **„care plac când sunt văzute"** (*quae visa placent*).

Binele corespunde tuturor tendințelor noastre, tuturor puterilor noastre de dorință; Frumosul privește numai puterile noastre cognitive. Și el este un fel de bine, dar numai pentru aceste din urmă puteri.

Bucuria frumuseții este o bucurie a facultăților noastre superioare rânduite către cunoaștere. Bucuria frumuseții privește aspectul sau cunoașterea obiectului în care aceste tendințe superioare se pot odihni.

IV. — NATURA DESFĂTĂRII FRUMUSEȚII. EA ESTE SUSCEPTIBILĂ DE GRADE

Ar fi oare cu putință să găsim în filosofia Sfântului Toma anumite date prin care natura acestei desfătări să fie precizată și, mai ales, deosebită de ceea ce nu este ea?

O asemenea cercetare este interesantă mai ales în epoca noastră, în care, se pare, sunt căutate impresii de orice fel, uneori chiar foarte joase, și sunt luate drept desfătări estetice.

Mai întâi, potrivit Sfântului Toma, simțurile noastre cele mai cognitive sunt acelea care percep mai ales frumusețea:

„Vorbim", spune el, „despre linii frumoase, despre culori frumoase, despre sunete frumoase; dar, când este vorba despre senzațiile procurate de celelalte simțuri, nu întrebuințăm acest adjectiv. Nu vorbim nici despre mirosuri frumoase, nici despre gusturi frumoase." (Sfântul Toma, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, a. 1)

Totuși, atunci când există o desfătare a frumuseții, senzații de altă natură pot însoți senzațiile vizuale sau auditive și pot acționa asupra lor.

De pildă, un apus de soare mov și auriu, pe fondul căruia se desprind munți întunecați și frumoși, cu linii armonioase, place mai mult

atunci când este contemplat în răcoarea și parfumurile serii decât prin geamurile unei camere de bolnav în care atmosfera este înăbușitoare.

Dar aici este vorba despre o plăcere complexă, despre impresii amestecate. Anumite elemente — bunăstarea fizică, senzațiile olfactive — nu au nicio calitate estetică. Ele dispun uneori, ca în cazul de față, la o mai bună trăire a desfătării frumuseții, dar nu fac parte din ea cu niciun titlu.

Trebuie spus, de asemenea, că senzațiile vizuale și auditive nu pot constitui singure o adevărată percepție a frumuseții.

Animalele, chiar și animalele superioare, înzestrate cu simțuri asemenea nouă, nu au această percepție:

„Nu s-a văzut niciodată", spune Bossuet, „ca ele să fie mișcate de frumusețea obiectelor care se înfățișează ochilor lor, nici de dulceața acordurilor, nici de celelalte lucruri sensibile care constau în proporție și măsură. Ele nu au acel fel de raționament care însoțește întotdeauna în noi senzația și care este primul efect al reflecției." (Bossuet, *Cunoașterea lui Dumnezeu și a sinelui*)

Într-adevăr, pentru ca să existe frumusețe, este nevoie de un fel de raționament sau, mai curând, de cunoașterea a ceva inteligibil; dar a unui inteligibil care, atunci când este vorba despre frumusețea connaturală omului, este angajat în sensibil și nu poate fi despărțit de acesta.

Această frumusețe este, asupra materiei, **o strălucire a inteligibilității**. Perceperea acestei frumuseți este perceperea ordinii, a armoniei stabilite în materie prin Ideea care se află întrupată în ea:

Idee care, datorită acestei armonii, strălucește asupra părților proporționate.

Or, numai inteligența poate crea sau percepe armonia. Bucuria frumuseții este, așadar, mai ales o desfătare a inteligenței, care percepe un obiect proporționat cu ea, în care se regăsește și în care își află plăcerea. Desfătarea simțului face parte din ea, dar se află, ca să spunem astfel, la treapta cea mai de jos și abia merită numele de estetică.

Într-adevăr, asemenea frumuseții lucrurilor, desfătarea frumuseții este susceptibilă de grade. Pe măsură ce în obiect sunt percepute aspecte din ce în ce mai bogate, corespunzând unor facultăți de cunoaștere din ce în ce mai înalte, desfătarea devine și ea mai deplină, mai cuprinzătoare.

Astfel, un om foarte mărginit, lipsit de cultură, abia înzestrat cu simț estetic, trecând pe lângă catedrala din Reims, va putea, de pildă, să simtă o anumită plăcere privind îngerul Sfântului Nicaise, surâsul său, aripile sale, eleganța veșmântului său.

Un artist capabil să perceapă limpede echilibrul maselor și calitatea liniilor va încerca, înaintea acestui înger, o desfătare mult mai mare.

Dar dacă acest artist este întrucâtva și teolog, și istoric, dacă are anumite noțiuni despre îngeri, despre puterea lor, despre inteligența lor și despre iubirea care îi stăpânește; dacă știe că aici sculptorul a voit să reprezinte acest înger ajutând un martir să moară și introducându-l apoi, triumfător, în Împărăția Cerurilor, lângă Dumnezeu, pentru Care tocmai și-a vărsat sângele, desfătarea sa estetică va fi sporită.

Nu, desigur, datorită unei anumite plăceri imaginative cauzate de relatare și nici din pricina emoțiilor evlavioase pe care aceasta le-ar putea trezi — toate acestea sunt extrinseci —, ci pentru că, pătrunzând mai bine gândirea artistului, Ideea sa, percepe mai bine și strălucirea de inteligibilitate care luminează materia.

La termenul ei, și atunci când este vorba despre marea artă sau despre spectacole naturale de o foarte mare frumusețe, bucuria frumuseții poate deveni ca un fel de extaz care scoate realmente sufletul din sine însuși, făcându-l să presimtă și parcă să atingă acea lume inteligibilă din care vine frumusețea și din care, totuși, el nu sesizează decât un reflex.

Există uneori și un fel de teamă, de neliniște iritată. Într-un domeniu foarte înalt, aceasta este asemenea fricii de supranatural și, se pare, Dumnezeu a luat uneori această cale pentru a atinge inimi împietrite și inteligențe răzvrătite.

CAPITOLUL XLII
OPERA FRUMOASĂ

I. — DEFINIȚIA ESTETICII. — DISTINCȚIA DINTRE A FACE ȘI A ACȚIONA. — VIRTUTEA ARTEI

Frumusețea lumii este un reflex al frumuseții lui Dumnezeu. Pentru că a fost creată de o cauză inteligentă, lumea este inteligibilă; pentru că realizează Ideile divine, creaturile sunt susceptibile de frumusețe.

Dar omul, creat după chipul unui Dumnezeu Creator, are și el putința de a crea. Nu numai că, în domeniul moral, are puterea de a acționa asupra propriei sale naturi, de a o lucra pentru a o duce la maximul ei de perfecțiune, ci poate, de asemenea, să întrupeze propriile sale idei într-o materie preexistentă. El poate acționa în chip inteligent asupra creației, precum și asupra sa însuși; materia ascultă și ea de legile spiritului său.

Aceasta ne conduce la partea propriu-zis estetică a acestei expuneri. Estetica, într-adevăr, știință analogă logicii, determină regulile care

trebuie urmate pentru a făuri o operă frumoasă, după cum logica determină regulile cărora spiritul trebuie să li se supună pentru a atinge adevărul. Dar, în vreme ce una privește intelectul speculativ, adică inteligența rânduită numai către cunoaștere, cealaltă privește intelectul practic, adică inteligența rânduită către **„a acționa"** și către **„a face"**.

Estetica privește **„facerea"**. Distincția dintre a acționa și a face a fost stabilită în morală. Știm că **„acțiunea"**, domeniul moralității, este rânduită către omul însuși; ea privește întrebuințarea pe care omul o face de libertatea sa pentru a-și atinge propriul scop; ea privește întrebuințarea liberă, în calitatea ei de liberă, a facultăților noastre.

„Facerea", dimpotrivă, nu este rânduită către omul însuși, ci către o operă pe care omul o făurește.

Prudența, virtutea care reglementează acțiunea, este discernământul, dreapta rațiune a acțiunilor ce trebuie săvârșite: **dreapta rațiune a celor ce trebuie săvârșite** (*recta ratio agibilium*); virtutea artei, care reglementează facerea, este **dreapta rațiune a lucrurilor ce trebuie făcute** (*recta ratio factibilium*).

Ca orice virtute, virtutea artei este un habitus. Este un habitus intelectual, adică un mod de a fi al inteligenței care o desăvârșește în activitatea sa față de o anumită operă.

O meserie, de pildă, este un habitus intelectual. Un bun lucrător nu este, cum cred unii, un lucrător harnic, cumpătat și econom. Acestea sunt calități ale omului cinstit, care nu au nimic de-a face cu valoarea lucrătorului în calitatea sa de lucrător. Un bun lucrător este acela care știe să lucreze, care își săvârșește opera potrivit regulilor, așa cum

trebuie să fie făcută. Calitatea lucrătorului se judecă în funcție de opera pe care o face.

Noile condiții economice, mai ales mașinismul și toate consecințele sale inumane, au făcut să se piardă prețuirea meseriei și a nobleței intelectuale pe care aceasta o conferă. Totuși, această prețuire dăinuie încă și este foarte vie în interiorul șantierelor și atelierelor. Acolo se stabilește o adevărată deosebire de clasă între **„muncitorul necalificat"**, cel care nu știe să lucreze decât cu mâinile, la orice, și **„lucrătorul"**, cel care știe să făurească o operă, care și-a supraînălțat inteligența în raport cu această operă, în același timp în care, în același sens, și-a făcut mâinile mai suple și mai docile poruncilor spiritului său.

Dar estetica nu privește arta în general; ea privește numai **artele frumoase**, care au drept scop operele frumoase, opere a căror frumusețe singură este scopul, împreună cu desfătarea pe care aceasta o comportă.

II. — VIRTUTEA ARTEI RÂNDUITĂ CĂTRE FRUMUSEȚEA OPEREI CE TREBUIE FĂCUTĂ

Ce devine aici virtutea artei? Virtutea artei este rânduită către o operă asupra căreia Ideea trebuie să strălucească, datorită armoniei părților, datorită integrității prin care niciun defect nu rănește această armonie.

Strălucirea sau splendoarea, armonia sau proporția, integritatea: acestea sunt, într-adevăr, potrivit Sfântului Toma, adevăratele caractere indispensabile oricărei frumuseți.

Mai ales când este vorba despre artele frumoase, cele mai multe dintre regulile sigure și determinate care comandă perfecțiunea operei ce trebuie făcută nu sunt astfel decât pentru fiecare caz particular, atunci când este vorba despre o anumită operă care realizează o anumită concepție a artistului.

Frumosul, într-adevăr, fiind un transcendental, este prin aceasta însăși o noțiune esențialmente analogică.

Orice ființă este frumoasă datorită formei sale, iar forma este și aceea care specifică și diversifică. Fiecărei ființe îi revine, așadar, prin forma sa, frumusețea proprie, frumusețea particulară.

Frumusețea vegetalului, care, prin frunzele și rădăcinile sale, extrage din atmosferă și din pământ elementele necesare vieții sale, nu este aceea a animalului, care trebuie să se miște singur în căutarea hranei. Frumusețea carnivorului, alcătuită din forță și suplețe agilă, nu este aceea a erbivorului greoi, care își petrece timpul păscând și digerând o hrană aproape neîncetat oferită.

Mai mult, în fiecare individ, în fiecare gen, forma poate străluci într-o infinitate de chipuri. Fiecare ființă este frumoasă în măsura în care este astfel constituită încât Ideea să strălucească asupra ei, Ideea, adică tipul ei specific și modul particular în care acest tip este realizat de fiecare dată.

Desigur, pentru fiecare gen determinat de artă există reguli indispensabile pentru ca opera să rămână în categoria căreia îi aparține. Tot astfel, există anumite reguli foarte generale care privesc toate operele aparținând artelor frumoase. Acestor opere le sunt necesare integritatea, unitatea, armonia și o anumită strălucire rezultată din această armonie, patru caractere care sunt, după cum am văzut, indispensabile oricărei frumuseți.

Dar aplicarea mai ales a acestor din urmă reguli este analogică. Canoanele, regulile, proporțiile sunt în funcție de opera însăși. Asemenea ființelor naturale, operele de artă sunt frumoase fiecare în felul său.

Ceea ce constituie frumusețea lor este strălucirea inteligibilității care, din spiritul artistului, a trecut asupra materiei lucrate. Trebuie ca opera să fi fost cu adevărat însuflețită de Idee.

Aceasta nu înseamnă că, dacă este vorba, de pildă, despre o statuie, ea trebuie să fixeze într-un chip izbitor un gest, o atitudine, un elan fugitiv. Aceasta ține numai de tehnică. Virtutea artei, habitusul artistic, poate lipsi.

Trebuie ca opera de artă să fie însuflețită, adică vie prin viața sa proprie. Or, pentru a ajunge la acest rezultat, trebuie ca ea să fie concepută cu vigoare, astfel încât artistul să poată face să treacă în materie, deplină și întreagă, concepția sa totală. Numai cu această condiție Ideea sa va străluci.

III. — HABITUSUL ARTISTIC NU ESTE PERFECȚIUNEA TEHNICĂ

Dar această virtute a artei, acest habitus artistic rânduit numai către frumusețea operei, rămâne cu greu viguros și pur. Multe primejdii îl amenință.

Mai întâi, el nu trebuie confundat cu tehnica. Aceasta privește poate arta în general, dar, atunci când este vorba despre artele frumoase, ea nu este decât o condiție necesară și, într-un anumit sens, extrinsecă.

De pildă, pianistul care face game nu-și desăvârșește virtutea de artist; el înlătură pur și simplu un obstacol din calea exercitării artei sale, făcându-și mâinile docile poruncilor spiritului său prin faptul că le face mai suple.

Agilitatea sa poate deveni prodigioasă; dar, dacă este lipsit de sensibilitate muzicală, de habitusul artistic în potență, această agilitate nu-i va folosi la nimic: nu va deveni niciodată muzician.

Chiar și pentru un adevărat artist, această agilitate poate deveni o primejdie. Dacă se abandonează ei, urmând, cum ar spune William James, **„curentul celei mai mici rezistențe”**, ea riscă să-i amorțească și să-i paralizeze virtutea de artist muzician.

Arta sa se poate mecaniza, poate deveni automatism, își poate pierde sufletul și poate muri; în spatele accelerării și al strălucirii execuției nu va mai rămâne nimic.

IV. — HABITUSUL ARTISTIC NU ESTE PERFECȚIUNEA IMITAȚIEI CONSIDERATE MATERIAL

Atunci când este vorba despre anumite arte, precum sculptura și pictura, tehnica aduce aceeași primejdie sub forma imitației. Pasiunea pentru perspectivă și pentru anatomie a ajuns uneori la **iluzionismul optic**, socotit cu naivitate drept culmea artei picturale.

Arta constă mai întâi în a construi, a organiza potrivit unei Idei directoare, astfel încât această Idee să strălucească asupra materiei.

Dar această Idee, care își are originea în inteligența divină și care trebuie scoasă din real prin abstracție, asemenea oricărei idei, trebuie să fie și o idee a artistului.

Trebuie ca ea să fie concepută de propriul său spirit. Un artist trebuie să creeze sau să recreeze.

Un portret frumos nu este un portret care ar putea fi confundat cu persoana reprezentată și înaintea căruia, de pildă, un vizitator și-ar ridica mecanic pălăria. Aici este vorba numai despre un portret asemănător.

Asemănarea este necesară pentru ca opera să se încadreze în categoria portretelor. Ea nu este decât una dintre condițiile cerute frumuseții sale. Există altele care sunt esențiale și care pot lipsi.

Chiar dacă opera este considerată ca tablou, iar nu ca portret, ea poate fi frumoasă fără să existe asemănare cu modelul.

Desigur, nu trebuie să cădem aici în extravaganța anumitor futuriști, de pildă. Pentru a înțelege o operă de artă, pentru ca ea să procure pe deplin desfătarea frumuseții, trebuie să-i percepem întreaga semnificație.

Or, imitația este aceea care furnizează semnele. Trebuie ca aceste semne să fie recunoscute. Trebuie, pe cât posibil, să putem deosebi un portret de un peisaj sau de o natură moartă. Descifrarea unui rebus nu intră în desfătarea frumuseții. Este chiar un obstacol.

Dar, odată evitată această exagerare, rămâne adevărat că nu lucrul însuși trebuie imitat, ci **Ideea artistului**, Ideea unei opere ce trebuie făcută și organizată, pentru care portretul nu este decât prilejul.

Materialele sensibile ale acestei Idei trebuie luate din model și în considerarea modelului; dar, dacă nu există creație din partea artistului, dacă nu există decât copie materială, nu există artă și nu există frumusețe.

V. — ARTA ȘI MORALITATEA

Astfel, habitusul artistic nu este perfecțiunea tehnică; nu este nici perfecțiunea imitației considerate material; în sfârșit, nu este în mod direct o putere de a moraliza sau de a edifica.

Desigur, arta are o valoare morală. După cum a spus Aristotel, **arta purifică patimile**. Ea ritmează, ca să spunem astfel, mișcările

sufletului, le rânduiește și le face să se desfășoare armonios potrivit legilor rațiunii.

Bucuria frumuseții este mai ales o bucurie a facultăților noastre superioare; deplină și întreagă, ea ne scoate din **„eul"** nostru și ne atașează unui obiect transcendent, infinit superior. De aici puterea ei liniștitoare, purificatoare și înnobilatoare.

Există analogii între contemplația estetică și contemplația mistică. Desigur, nu trebuie nici exagerate, nici denaturate. Contemplația estetică este naturală, în vreme ce contemplația mistică ține de puteri cu totul supranaturale.

Dar poate că ele ar putea fi comparate cu două culmi de altitudine asemănătoare: între cele două există un abis, dar de pe una cealaltă este parcă întrezărită. Contemplația estetică, lăsând ca într-un fel să fie presimțită contemplația mistică, poate conduce către aceasta; iar aceasta din urmă îl face uneori pe om, precum pe Sfântul Francisc de Assisi, să guste mai bine frumusețea lucrurilor.

Totuși, trebuie evitată aici o posibilă eroare: **artistul, în calitatea sa de artist, este în slujba frumuseții, iar nu în slujba moralității.**

Arta moralizează, într-un anumit sens, tocmai prin ridicarea întregului suflet. Dacă, de pildă, artistul își propune ca unic scop să predice iubirea filială, bucuriile familiei și oroarea alcoolismului, riscă în mare măsură să fie un predicator de morală, iar nu un artist.

Desigur, în calitatea sa de om, el își poate rândui arta către un scop superior; dar, dacă voiește cu adevărat să săvârșească o operă de artist,

trebuie mai întâi ca opera sa să fie ceea ce trebuie să fie, adică **frumoasă**.

Trebuie ca schema, Ideea — și o Idee susceptibilă de a fi realizată în frumusețe — să strălucească asupra părților proporționate ale materiei. Trebuie, de asemenea, ca aceste părți proporționate să fie unificate și organizate pentru a face să strălucească Ideea, iar nu pentru ca un anumit detaliu să izbească imaginația, inspirând fie oroarea față de un viciu, fie iubirea unei virtuți particulare.

Tot astfel, dacă un artist care practică arta religioasă nu ar căuta decât să provoace dulci emoții evlavioase, în calitatea sa de artist ar fi pervertit.

O operă de artă conduce la Dumnezeu prin faptul că supraînalță întregul suflet și nu o poate face în chip onest și adevărat decât procurând adevărata bucurie a frumuseții.

Adevărul de Veacuri este o editură dedicată publicării textelor doctrinare catolice provenite din Magisteriu și din tradiția preconciliară. Oferă lucrări recunoscute, cu respectarea surselor și a sensului original al textelor. Activitatea sa urmărește claritatea, fidelitatea și transmiterea învățăturii.

adevaruldeveacuri.ro